

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

LES
Tendances apocalyptiques
CHEZ LE PROPHÈTE ÉZÉCHIEL

ÉTUDE DES INFLUENCES QUI EN ONT DÉTERMINÉ
LE DÉVELOPPEMENT

O Dieu ! en Toi se glorifiera notre âme.
Ps. de SALOMON, 17 : 1.

THÈSE

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS
POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIÈR EN THÉOLOGIE

Et soutenue publiquement

le 6 Novembre 1909 à 4 heures

PAR

J. A. MESNARD

CAHORS

IMPRIMERIE TYPOGRAPHIQUE A. COUESLANT

1909



LES TENDANCES APOCALYPTIQUES
CHEZ LE PROPHÈTE ÉZÉCHIEL



Digitized by the Internet Archive
in 2026

FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

LES
Tendances apocalyptiques
CHEZ LE PROPHÈTE ÉZÉCHIEL

ÉTUDE DES INFLUENCES QUI EN ONT DÉTERMINÉ
LE DÉVELOPPEMENT

O Dieu ! en Toi se glorifiera notre âme.
Ps. de SALOMON, 17 : 1.

THÈSE

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS
POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

Et soutenue publiquement

le 6 Novembre 1909 à 4 heures

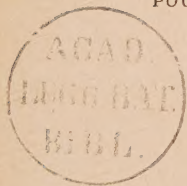
PAR

J. A. MESNARD

CAHORS

IMPRIMERIE TYPOGRAPHIQUE A. COUESLANT

1909



Faculté Libre de Théologie Protestante de Paris

Examineurs de la soutenance :

M. E. VAUCHER, doyen de la Faculté, président de la soutenance

MM. E. VAUCHER.

J. VIÉNOT.

E. EHRHARDT.

}

Examineurs.

*La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver
les opinions particulières du candidat*

N° 438

TABLE DES MATIÈRES

BIBLIOGRAPHIE.....	Pages 9
PRÉFACE.....	15

PREMIÈRE PARTIE

INTRODUCTION

Considérations générales

CHAP. I. — <i>Caractères distinctifs d'un écrit apocalyp- tique</i>	19
a) Définition d'une apocalypse.....	19
b) L'apocalypptique et le messianisme	21
c) L'apocalypptique et l'eschatologie.....	25
d) L'apocalypptique et le prophétisme	26
CHAP. II. — <i>Ezéchiel, caractères apocalypptiques de son livre</i>	28

DEUXIÈME PARTIE

Etude des influences qui ont agi sur le développement des tendances apocalypptiques chez Ezéchiel.

CHAP. I. — <i>L'idiosyncracie du prophète Ezéchiel</i>	33
CHAP. II. — <i>L'influence du jahvisme populaire</i>	38
§ I. — La notion de la Divinité.....	39
a) Jahweh, Dieu national.....	39
b) Jahweh, Dieu territorial.....	42
c) Attributs atmosphériques de Jahweh	43
d) Anthropomorphismes	45

§ II. — Les relations de Jahweh avec Israël. Le péché rituel	46
§ III. — Le jour de Jahweh	50
§ IV. — Les méthodes du prophétisme populaire	54
CHAP. III. — <i>L'influence de la tradition du grand prophétisme</i>	59
CHAP. IV. — <i>L'évolution des croyances</i>	62
§ I. — Transcendance divine	63
§ II. — Toute puissance divine; les prophéties non accomplies	66
§ III. — Angélologie	68
§ IV. — Organisation de la sainteté	70
CHAP. V. — <i>La crise de l'espérance</i>	72
CHAP. VI. — <i>La crise de la vie politique</i>	78
§ I. — La perte du contact avec la réalité et avec le présent	78
§ II. — Les besoins de rénovation sociale et économique	81
CHAP. VII. — <i>Le babylonisme</i>	84
§ I. — La civilisation	85
a) Les Keroubs	86
b) Le nouveau Temple	89
§ II. — La science	90
§ III. — La religion	98
CONCLUSION	103
APPENDICE	105
Note A : La « conversion » d'Ezéchiel	105
Note B : Sur l'exégèse d'Ez. 1 : 4.	107
Note C : Traduction d'Ez. 1 : 1-21	110

BIBLIOGRAPHIE

A. — Commentaires et Introductions particulières ¹

La Bible annotée, Les prophètes, II, 1^{er} et 2^e fasc. Paris (Sandoz) s. d.

R. SMEND, *Der Prophet Ezechiel* (dans le *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. T.*) Leipzig (Hirzel) 1880 ².

TROCHON, *Ezéchiël*, Paris (Lethielleux) 1880 ³.

G. CURREY, *Ezekiel* (dans le *Speaker's Commentary*) Londres (Murray) 1882 ⁴.

C. H. CORNILL, *Das Buch des propheten Ezechiel*, Leipzig (Hinrichs) 1886 ⁵.

I. KNABENBAUER, *Commentarius in Ezechielem prophetam* (dans le *Cursus scripturæ sacræ* édité par Cornely, Knabenbauer et de Hummelauer) Paris (Lethielleux) 1890.

T. WHITELAW, et E. H. PLUMPTRE, *The book of the prophet Ezechiel* (dans la collection du *Pulpit Commentary*) Londres (Kegan Paul, Trench and Trübner) 2 vol., 1891-1892.

A. B. DAVIDSON, *The book of the prophet Ezechiel* (dans *The Cambridge Bible for schools and colleges*) Cambridge (University press) 1892 ⁶.

J. SKINNER, *The book of Ezechiel* (dans la collection *The Expositor's Bible*) Londres (Hodder and Stoughton) 1895.

C. VON ORELLI, *Das Buch Ezechiel* (dans le *Kurzgefasster*

¹ Pour les ouvrages antérieurs à 1880, cf. KRAETZSCHMAR, *Das Buch Ezechiel*, p. XIV, XV ; TROCHON, *Ezéchiël*, p. 18-20.

² Le commentaire de Smend est basé sur celui de HITZIG, *Der Prophet Ezechiel* (1847) dont il est, jusqu'à un certain point, une seconde édition.

³ Nous citons cet ouvrage sur un exemplaire daté de 1897, mais l'introduction et le commentaire de M. Trochon n'ont certainement pas été modifiés depuis 1880.

⁴ Nous citons ce commentaire sur une réimpression faite en 1900.

⁵ C. H. Cornill a aussi fait paraître (en 1882) un ouvrage que nous n'avons pas vu : *Der prophet Ezechiel*.

⁶ Le commentaire de A. B. Davidson, a été réimprimé plusieurs fois depuis 1892 sans modification (1893, 1896, 1900, 1906).

Kommentar zu den heiligen Schriften A. und N. T. édité par H. Strack et O. Zöckler) Munich (Beck), 2^e édition, 1896 ¹.

R. G. MOULTON, *Ezekiel* (dans la collection *The Modern Reader's Bible*) New-York (Macmillan) 1897 ².

A. BERTHOLET, *Das Buch Hesekiel* (Collection du *Kurzer Hand-Commentar zum A. T.* édité par K. Marti) Fribourg en Brisgau (Mohr) 1897.

C. H. TOY, *The book of Ezekiel in Hebrew* (Collection *The Sacred books of the O. T.*, publiée sous la direction de P. Haupt) Leipzig (Hinrichs) 1899 ³.

R. KRAETZSCHMAR, *Das Buch Ezekiel* (Collection du *Hand-kommentar zum A. T.*, édité par W. Nowack) Goettingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1900.

W. F. LOFTHOUSE, *Ezekiel* (dans *The Century Bible*) Edimbourg (Jack) 1907.

H. A. REDPATH, *The book of the prophet Ezekiel* (dans les *Westminster commentaries* publiés sous la direction de W. Lock) Londres (Methuen) 1907.

B. — Monographies

KLOSTERMANN, *Ezechiel ; ein Betrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift*, SK, 1877, p. 391-439.

FRIEDRICH DELITZSCH, *Glossarium ezechielico-babylonicum* dans l'édition du texte hébreu d'Ezéchiél de S. Baer et Franz Delitzsch, Leipzig (Tauchnitz), 1884, p. X-XVIII.

E. H. PLUMPTRE, *Ezekiel : an ideal biography*, Exp. 2^e série, 1884, vol. VII : p. 8 et suiv., 170 et suiv., ; vol. VIII : p. 290-293, 419 et suiv.

T. ARNDT, *Die Stellung Ezechiels in der A. T. chen Prophetie*, Berlin (Haack) 1886.

L. GAUTIER, *La mission du prophète Ezéchiél*, Lausanne (Bridel) 1891.

M. KAMRATH, *Der messianische Theil der ezechielschen*

¹ Ce commentaire est une seconde édition. La première avait paru en 1888.

² Cet ouvrage a été stéréotypé et a subi, depuis 1897 plusieurs réimpressions :

³ Lorsqu'il n'y a pas d'indication contraire, nos citations d'Ezéchiél sont traduites sur le texte hébreu de Toy, qui nous paraît bien unir toutes les qualités nécessaires de précision scientifique et de liberté de jugement.

Prophetie besonders in seinem Verhaeltniss zum Hexateuch, J P T, 1891, page 585-610.

L. HÉBRANS, *De Visionibus Ezechielis prophetæ*, R B, 1894 p. 586-604.

D. H. MÜLLER, *Ezechiel-Studien*, Berlin 1895.

BOEHMER, *Wer ist Gog von Magog*, Z W T, p. 321 et suiv.

R. DUSSAUD, *Les visions d'Ezéchiël*, R H R, 1898, p. 301-313.

H. GUNKEL, *Der Schreiberengel Nabû im A. T. und im Judentum*, A R, I, 1898, p. 294-300.

C. VON ORELLI, *Ezechiel (Realencyclopædie für protestantische Theologie und Kirche de Herzog-Hauck*, 1898. V. p. 704 et suiv.)

J. SKINNER, *Ezekiel (Dictionary of the Bible de Hastings*, 1898, I, p. 814 et suiv.)

BOEHMER, מֶלֶךְ und נְשִׂיָּה bei Ezechiel, S K 1900, p. 111-117.

T. K. CHEYNE, *The image of Jealousy in Ezekiel*, Z A W, 1901, p. 201-202.

C. H. TOY, *Ezekiel, (Encyclopædia biblica de Cheyne et Black*, 1901. II col. 1456-1472)

BOEHMER, *Die prophetische Heilspredigt Ezechiels*, S K, 1901, p. 173-228.

L. GAUTIER, *A propos d'Ezechiel*, R T, 1902, p. 291-295.

C. H. CORNILL, *Ezekiel (Jewish Encyclopedia*, 1903. V. p. 316 et suiv.)

K. BEGRICH, *Das Messiasbild des Ezechiel*, Z W T, 1904, p. 433-461.

J. LAJCIAK, *Ezéchiël, sa personne et son enseignement*, Thèse de doctorat, Paris, 1905.

J. HERMANN, *Ezechielstudien (Beiträge zur Wissenschaft vom A. T. de Kittel)*, Leipzig (Hinrichs) 1908.

C. — Divers ¹

B. DUHM, *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion*, Bonn, 1875, p. 252-263 et *passim*.

¹ D'autres ouvrages sont cités dans le courant de notre travail. Cette section de notre bibliographie aurait pu facilement être faite plus longue : nous nous sommes bornés à y indiquer les travaux qui nous ont été plus particulièrement utiles, dans l'étude du point très spécial qui fait l'objet de notre travail.

FRIEDRICH DELITZSCH, *Wo lag das Paradies* ? Leipzig (Hinrichs), 1881.

C. A. BRIGGS, *Messianic prophecy*, New-York, 1886, p. 266-290.

FRANZ DELITZSCH, *Messianische Weissagungen*. Leipzig (Faber) 1890, p. 131-137.

H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1885.

VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris Berche et Tralin) 1896, tome IV, p. 346 et suiv. (6^e édition).

C. H. CORNILL, *Der israelitische Prophetismus*, Strasbourg, 1896, p. 116 et suiv. (2^e édition).

T. K. CHEYNE, *Jewish religious life after the exile*, 1898.

SMEND, *Lehrbuch der A. T. chen Religionsgeschichte*, Freiburg en Brisgau (Mohr) 1899. (2^e édition).

BUDDE, *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung*, 1900, p. 188 et suiv.

J. GINDRAUX, *Les espérances messianiques d'Israël*, Lausanne (Bridel) 1902, IV p. 48-61 ; 98 et suiv.

H. ZIMMERN, *Religion und Sprache dans Die Keilinschriften und das A. T.* de SCHRADER, Berlin (Reuther und Reichard), 1902-1903. (3^e édition).

GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitischen jüdischen Eschatologie*, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1905.

A. JEREMIAS, *Das A. T. im Lichte des Alten Orients*, Leipzig (Hinrichs), 1906, p. 579-594 et *passim*. (3^e édition).

W. H. BENNETT, *The religion of the post exilic prophets*, Edimbourg (Clark) 1907 (dans la collection *The literature and religion of Israel* éditée sous la direction de J. Hastings.)

T. K. CHEYNE, *The decline and fall of the Kingdom of Judah*, 1908.

Abréviations

- A R Archiv für Religionswissenschaft.
Exp. The Expositor.
J P T Jahrbücher für Protestantische Theologie.
R B Revue biblique internationale.
R E J Revue des études juives.

- R H R Revue de l'histoire des religions.
R T Revue de théologie et des questions religieuses
(de Montauban).
S K Theologische Studien und Kritiken.
T S B A Transactions of the Society of Biblical Archæo-
logy.
Z A W Zeitschrift für die ATche Wissenschaft (de
STADE qui a été remplacé par MARTI).
Z T K Zeitschrift für Theologie und Kirche.
Z W T Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie (de
HILGENFELD).
-

PRÉFACE

On désigne ordinairement sous le nom spécial de littérature apocalyptique juive une sorte de pseudo-prophétisme qui a fleuri, surtout en Palestine, mais aussi dans la Diaspora, depuis le second siècle avant l'ère chrétienne, jusqu'à la période qui suivit la destruction de Jérusalem. On s'est étonné quelque peu autrefois que Daniel, dont on plaçait alors la composition au ^{vi}^e siècle, leur ressemblât tellement. Mais cela ne troublait pas tous les théologiens, puisque tels d'entre eux regardaient même le Cantique des Cantiques, attribué alors à Salomon, comme une sorte d'Apocalypse qui contenait la narration prophétique de tous les événements qui devaient survenir dans l'Eglise jusqu'à la consommation des temps ¹.

L'arrangement traditionnel des livres bibliques y aidant, on croyait que Malachie avait été le dernier des prophètes, messianique comme tous les autres, après lequel il ne s'était rien produit qui eût valu la peine d'être conservé dans le Canon ² en dehors de Daniel, si toutefois cet écrit était considéré comme datant du second siècle.

La critique biblique, en prouvant que Joël est

¹ L'interprétation messianique du Cantique remonte au Targoum (par ex. Targ. sur Cant. 1 : 4). Koch (Coccéius) introduisit, croyons-nous, l'interprétation apocalyptique du Cantique des Cantiques dans la théologie protestante. Cf. W. T. DAVISON, *The Wisdom Literature of the O. T.* Londres (Kelly), 1894, p. 296.

² *La Bible annotée, Les prophètes*, I, p. 29-30 ; A. B. BRUCE, *Apologetics*, Edimbourg (Clark), p. 291, 293.

post-exilique, ainsi que Zacharie 9-14, que Daniel date de l'époque d'Antiochus Epiphane, que telles parties d'Esaïe sont de la fin de la captivité, ou de la période qui suivit le retour en Palestine, ou même d'une date beaucoup plus récente (c'est le cas d'Es. 24-27), a établi entre Ezéchiel et Daniel comme une série de jalons intermédiaires, qui montrent que l'apocalyptique ne peut pas être regardée comme étant exclusivement, en quelque sorte, un produit convulsif et récent de la pensée religieuse juive, une branche de la littérature haggadique, mais qu'on en retrouve, bien avant l'époque des Macchabées, des germes remarquablement bien développés et même des modèles du genre.

Nous ne croyons pas inutile de faire remarquer que l'étude de la littérature apocalyptique présente un très grand intérêt : les Apocalypses sont, pour la plupart, un produit caractéristique de la seule période post-exilique de l'histoire juive où le peuple israélite ait vraiment été possédé par l'ambition, qui se réalisa en partie, de redevenir une nation indépendante ¹.

En effet, en ces temps troublés, qui vont depuis l'an 168 environ avant l'ère chrétienne jusqu'après la prise de Jérusalem par Titus, les Apocalypses vinrent soutenir le courage des fidèles. Elles furent, a-t-on dit avec à propos, des *tracts for the times* ², des pamphlets patriotiques et religieux. Sans elles, nous ne comprendrions pas les mouvements révolutionnaires et insurrectionnels des zélotes et l'état d'esprit de ces fanatiques qui osèrent, au sein du petit peuple juif, ne

¹ F. C. PORTER, *The Messages of the apocalyptic writers*, Londres (Clarke), 1905, p. 3 et suiv.

² C. A. SCOTT, *The Revelation*, Edimbourg (Jack), 1903, p. 27.

pas trembler devant l'appareil terrifiant de la puissance romaine ¹.

Mais, de plus, c'est par son côté apocalyptique que le judaïsme a très largement influencé le christianisme primitif. L'apocalyptique fut un genre populaire et les apôtres sortaient du peuple. Comme un grand nombre de Pères de l'Eglise le firent plus tard, ils surent puiser dans les écrits apocalyptiques des aliments et des éléments pour leur foi.

Au point de vue de la forme extérieure même, c'est, croyons-nous, par le fait qu'il contient une Apocalypse que le Nouveau Testament se rapprocherait le plus de l'Ancien ².

C'est à Ezéchiel que l'on fait très généralement remonter l'origine de la littérature apocalyptique ³. Il est bien certain que l'on rencontre avant lui, chez Sophonie, surtout, des tendances apocalyptiques accusées, mais c'est chez Ezéchiel qu'on trouve le premier type caractéristique d'ouvrage considérable ayant, très nettement déjà, des caractères apocalyptiques.

¹ Cf. E. DE FAYE, *Les Apocalypses juives*, Paris (Fischbacher), 1892, p. 121. Voir, dans un autre sens, les remarques de M. J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, (Gabalda), 1909, p. 133-134. Le P. Lagrange dit que l'influence des Apocalypses ne doit pas être exagérée et qu'elle se fit sentir surtout dans de petits groupes comparables aux cercles piétistes. Nous ferions volontiers la même comparaison, mais nous en tirerions une conclusion tout à fait opposée à celle du P. Lagrange : l'influence du piétisme fut en effet très grande autrefois ; il en fut de même de l'apocalyptique. On sait que Daniel et l'Apocalypse de Jean sont affectionnés par telles sectes protestantes dont nous dirions, en modifiant un mot bien connu, qu'elles représentent « le piétisme ultra-dissident vu dans une boule de jardin ».

² Il est d'ailleurs fort possible que l'auteur de l'Apocalypse ait utilisé une ou plusieurs Apocalypses juives.

³ DUHM, *Theologie der Propheten*, p. 210 ; SMEND, Z A W 1885, p. 245 et suiv. ; *Lehrbuch der A. T. chen Geschichte* ² (1899), p. 342 ; BERTHOLET, *Hesekiel*, p. XVII ; A. CAUSSE, *L'évolution de l'espérance messianique*, (Paris, Fischbacher), 1908, p. 11.

Dans cette étude, nous essaierons en premier lieu de mettre brièvement en évidence ces traits apocalyptiques chez le prophète Ezéchiel ; nous rechercherons, ensuite, les influences diverses qui peuvent en expliquer la formation et le développement.

Nous entreprendrons tout d'abord de rechercher si, dans le caractère du prophète et dans son tempérament particulier, il existe quelque penchant au visionnarisme extatique ; nous étudierons, ensuite, l'atmosphère religieuse qu'il a respirée et qui est saturée par le jahvisme populaire, puis les crises de sa pensée religieuse et enfin l'influence du babylonisme.

Nous tenons à exprimer ici toute notre reconnaissance à M. le professeur Adolphe Lods, dont les conseils nous ont été précieux ; on reconnaîtra souvent dans ce travail l'influence de sa conception générale de l'histoire religieuse d'Israël.

N.-B. Lorsque nous avons transcrit des mots hébreux en caractères latins, nous avons adopté la prononciation sephardique. Nous avons indiqué les syllabes toniques par des accents circonflexes.

PREMIÈRE PARTIE

Considérations générales

CHAPITRE PREMIER

Caractères distinctifs d'un écrit apocalyptique

a) Définition d'un écrit apocalyptique

On a pendant longtemps défini ainsi une Apocalypse : un écrit qui présente ce qui est réellement de l'histoire, sous la forme d'une prophétie mise dans la bouche d'un personnage fameux de l'antiquité qui vivait à une époque de beaucoup antérieure à celle du véritable auteur. Ces prédictions rédigées *post eventum*, et par conséquent d'une très grande exactitude, étaient suivies d'autres se rapportant à un avenir très rapproché et montrant comme imminent l'intervention de Dieu en faveur de son peuple.

Nous ne pouvons pas accepter cette définition : elle est claire, mais elle exclut du nombre des Apocalypses celle de Jean et plusieurs autres écrits qui ne contiennent pas de *vaticinia ex eventu*. Il est vrai que la plupart des écrits apocalyptiques sont des pseudépigraphes, comme ceux de Daniel et d'Hénoch, mais d'autres sont des œuvres anonymes (Esaïe 13-14 : 23 ; 21 : 1-10 ; 24-27 ; 34-35 ; Zacharie 9-14) ou

bien écrites par des auteurs qui ne dissimulent pas leur personnalité (Sophonie, Ezéchiel, Zacharie 1-8, Joël).

Ainsi, au lieu de pouvoir donner un seul caractère bien décisif qui permette de définir d'une manière brève et de distinguer à coup sûr un écrit apocalyptique, nous serons conduits à donner des Apocalypses une définition plus longue, plus vague et moins simple.

Ce sera pour nous *un écrit prophétique ou pseudo-prophétique, une révélation (ἀποκάλυψις) des mystères célestes, spécialement de ceux qui concernent l'avenir, représentant comme imminente l'intervention de Dieu en faveur de ses fidèles. Par des symboles qui tendent à devenir conventionnels dans ce genre littéraire et même énigmatiques, l'auteur montre au peuple de Dieu, affligé et innocent, qu'une délivrance merveilleuse approche : elle se fera au milieu de grands bouleversements politiques et cosmiques, de mouvements sismiques, de signes sidéraux, de révolutions dans les lois naturelles qui seront même profondément transformées.*

L'auteur est déterministe et même fataliste : aussi les prédictions qu'il rapporte sont certaines et ne peuvent pas ne pas s'accomplir. C'est sous forme de vision qu'il reçoit ou est supposé recevoir l'inspiration divine.

Nous ne voulons pas à cette définition déjà longue ajouter d'autres caractères qui pourraient en affaiblir l'extension ; de ce nombre sont certains traits qu'on relève chez les Apocalypses du II^e siècle et dans celles qui furent écrites ensuite, tels que le caractère pseudépigraphique, qui n'est pas général, la tractation du sort des païens, qui n'est pas toujours la même (en effet, selon les auteurs, les païens seront ou convertis ou exploités ou détruits) et enfin le messianisme et l'eschatologie, qui, pour des raisons que nous allons donner maintenant, doivent, croyons-nous, devoir être distingués de l'apocalyptique.

b) L'apocalyptique et le messianisme

Nous pensons qu'on peut dire, avec M. Baldensperger, que l'apocalyptique c'est l'attente messianique détachée de l'idéal terrestre politique et élevée à l'ordre surnaturel¹. Et pourtant cette définition ne nous satisfait pas complètement. Le terme « messianique » appliqué aux espérances politico-religieuses des Israélites peut induire en erreur.

Le plus souvent, les prophéties dites messianiques ne font aucune allusion à un Messie personnel.

Même chez Daniel, il n'en est pas parlé². Dans les autres Apocalypses juives, la notion du Messie est peu développée ou même complètement absente³. Ainsi, dans la littérature apocalyptique du II^e siècle, il n'y a aucune mention du Messie sauf dans Hénoch 83-90 (cf. 90 : 37) et les Oracles Sibyllins III 652-654. Et encore son rôle y est assez effacé et accessoire⁴.

Faudrait-il remplacer ce terme inexact de messianisme par celui d'*espérances d'avenir* ? Nous ne le croyons pas, parce que cette locution est un pléonasme, une espérance ne peut se rapporter qu'à l'avenir. Nous ne nous reconnaissons pas le droit de proposer un terme meilleur que celui de messianisme, mais nous regrettons que, dans le langage théologique, on l'emploie avec un sens aussi éloigné [du sens primitif et étymologique. Quant à nous, nous restreindrons, dans cette étude, le terme de messianisme aux espérances politico-religieuses des Israélites en tant qu'elles se rattachent à un messie personnel.

Cette remarque faite, nous pourrions dire du messianisme

¹ BALDENSPERGER, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums* ³ (1903) p. 173, cité par LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*, p. 51.

² J. DRUMMOND, *The Jewish Messiah*, 1877, pp. 226-267.

³ A. EDERSHEIM, *Prophecy and history in relation to the messiah* (1885), p. 314. R.-L. OTTLEY, *Aspects of the O. T.* (1897) p. 317.

⁴ R. H. CHARLES, *A critical history of the doctrine of future life*, Londres (Black) 1899, p. 199.

qu'il a eu une origine et une destinée fort différentes de celles de l'apocalyptique. Les Sémites nomades n'avaient aucune idée messianique. Comme les Bédouins modernes, ils aimaient l'indépendance et estimaient peu la royauté¹. Mais lorsque les Hébreux se furent établis en Palestine, ils éprouvèrent le besoin de chefs de guerre et de juges. Les luttes opiniâtres qu'ils durent soutenir contre les Philistins rendirent la royauté nécessaire. La théorie que l'on rencontre dans le livre de Samuel et qui représente la requête faite par les Israélites lorsqu'ils demandèrent un roi, comme une trahison envers Jahweh, n'est pas fondée historiquement. Elle représente, en les projetant dans le passé, les sentiments d'un très grand nombre d'Israélites, lorsque, dès le règne de Salomon et surtout chez ses successeurs, soit en Juda, soit dans le Royaume du Nord, ils virent que sous des rois indignes, Jahweh cessait d'être honoré en Israël. Le cycle royaliste des premiers chapitres de 1 Samuel représente beaucoup plus fidèlement le point de vue israélite primitif, qui voyait dans la royauté un bienfait de Jahweh, en même temps qu'une nécessité². Le messianisme, ce fut au début le royalisme. Aussi longtemps que le royaume de Juda exista, chaque roi porta le titre d'*Oint de Jahweh*³. Toutefois, il semble que ce fut surtout au début de la royauté ; plus tard on s'est désillusionné⁴.

Quoi qu'il en soit, le terme Messie n'est jamais employé dans l'Ancien Testament avec le sens spécial que nous avons

¹ M.-J. LAGRANGE. *Le royaume de Dieu dans l'A. T.*, R. B. 1908, p. 37.

² A. LODS. *Les sources des récits du premier livre de Samuel sur l'histoire de la royauté israélite* dans les *Etudes de théologie et d'histoire, publiées par les professeurs de la Faculté de théol. de Paris*, Paris (Fischbacher) 1901, p. 264. Cf. M.-J. LAGRANGE, *l. c.* p. 38.

³ 1 Sam. 2 : 10 ; 12 : 3, 5 ; 16 : 6 ; 24 : 6, 10 ; 26 : 9, 16 ; 2 Sam. 1 : 14 ; 19 : 22 ; 23 : 2 ; Ps. 18 : 1 ; 2 Chron. 6 : 42. Ailleurs, le roi reçoit même le titre de *Mal'ak hâ'elohim* (2 Sam. 14 : 17 ; 19 : 28). Il ne faudrait toutefois en conclure qu'en Israël, le roi aurait été considéré comme une sorte d'incarnation du dieu national. On sait que ce fut le cas en d'autres pays. Cf. A. LOISY. *La religion d'Israël*² (1908), p. 145.

⁴ Osée 13 : 11. Mais il n'en fut pas de même en Juda : Cf. Es. 7 : 14, etc. Cf. J.-W. THIRTLE, *O. T. problems* (1907), p. 272.

l'habitude de lui donner. Cette locution « le Messie » sans autre qualificatif ne s'y rencontre jamais¹ ; le titre *Oint de Jahweh* a simplement une valeur politique et s'il a une signification religieuse, c'est parce que tout dans la vie publique et privée des Israélites était coloré par la religion.

Il est vrai que plus tard, lorsque les Israélites eurent perdu leur indépendance, ou même déjà auparavant, chez quelques-uns des plus éclairés, le terme politique *Messie de Jahweh* subit une transformation qui devint radicale² sous l'influence de diverses causes, parmi lesquelles nous pouvons indiquer comme une des plus importantes, le développement très grand auquel arrivèrent bientôt les idées et les tendances apocalyptiques³.

Le germe naturel de l'apocalyptique, nous le trouvons dans l'idée anthropomorphe de la divinité nationale, dans le pré-jahvisme ; les théophanies anciennes⁴ sont de petites Apocalypses. Il leur manque certes, nous le reconnaissons volontiers, la plupart des caractères que nous avons relevés précédemment, dans notre définition d'un écrit apocalyptique et pourtant nous dirons, empruntant une image qui est d'Auguste Sabatier : les formes animales actuelles proviennent de formes primitives très différentes, les oiseaux ont pour ancêtres les poissons ; c'est l'étude de la structure interne des animaux qui a révélé l'identité foncière du squelette et la ressemblance initiale des organes... En analysant de même les œuvres les plus vieilles et les plus modernes, nous constatons la persistance de l'inspiration première, l'identité des idées directrices, un état d'esprit enfin qui

¹ W. E. ORCHARD. *The evolution of O. T. religion*, Londres (Clarke) 1908, p. 274 ; S. R. DRIVER. *The book of Daniel*, Cambridge (University Press) 1900, p. 138.

² W.-R. SMITH, *The prophets of Israel* ² (1895), p. 302.

³ Plus tard les espérances politico-religieuses dont les prophètes avaient annoncé la réalisation se rattachèrent au messianisme, et après que celui-ci eut été transformé en devinrent la base. Cf. E. SCHURER, *Das messianische Selbstbewusstsein Jesu Christi*, Z T K, 1903, p. 439.

⁴ Cf. Juges 5 : 4, et suiv.

s'exprime différemment suivant les temps, mais reste foncièrement le même ¹.

La divinité très transcendante des Juifs de Palestine est bien encore, malgré les apparences, le même Jahweh qui autrefois s'avancait, venant de Séir, pour sauver son peuple. Les Psaumes post-exiliques ont une conception où il y a souvent presque autant d'anthropomorphismes et d'anthropopathismes que dans les premières productions de ce genre littéraire en Israël.

En effet, la religion populaire évolue lentement et, au fond, elle reste toujours la même ; les idées qui sont à tous se laissent difficilement transformer. Nous sommes donc bien fondés à dire que *l'apocalyptique fut et resta toujours un élément essentiel de la religion populaire*². S'il s'y ajouta, et cela était inévitable, des éléments nouveaux et de plus en plus nombreux, ce fut par une sorte d'intussusception. La doctrine populaire ancienne du jour de Jahweh, qu'Amos et les grands prophètes ont combattue sans grand succès, reparaît, comme nous le verrons plus loin, dans l'apocalyptique. Nous ignorons quel rôle précis la conception populaire du jour de Jahweh donnait au roi ; nous serions portés à penser que ce fut un rôle plutôt effacé. Quoi qu'il en soit, le roi messianique ne fait pas organiquement partie intégrante de l'apocalyptique postérieure ³. La tendance messianique et la tendance apocalyptique sont différentes : elles peuvent parfois s'influencer réciproquement, s'allier même chez un auteur, mais elles doivent, nous le croyons, être toujours distinguées soigneusement l'une de l'autre.

¹ Aug. SABATIER. *L'Apocalypse juive et la philosophie de l'histoire*, R E J (1900), XL, p. LXVI.

² PIEPENBRING, *Histoire du peuple d'Israël*, Paris (Fischbacher) 1898, p. 698-699.

³ R. H. CHARLES, *op. cit.* p. 83.

c) L'apocalyptique et l'eschatologie

De même que nous distinguons, en principe, les tendances apocalyptiques du messianisme, nous ne devons pas davantage les confondre avec l'eschatologie.

Il y a certainement eu en Israël des espérances nationales intenses mais nous ne voyons pas trop pourquoi on leur appliquerait le nom d'*eschatologie nationale*. Pour les Israélites fidèles, les moments de crise par lesquels passait le peuple de Jahweh devaient être courts et bientôt Dieu allait apporter la délivrance : mais cette ère nouvelle qui allait s'ouvrir n'indiquait pas la fin des temps. Il n'y avait donc pas là, à proprement parler, une doctrine eschatologique.

Il ne put se former une doctrine eschatologique nationale nette qu'au second siècle, sous l'influence du développement de l'eschatologie personnelle.

Les Sémites croyaient à la survie de l'âme après la mort¹, mais cette croyance avait été sur plusieurs points combattue et affaiblie par le jahvisme. La foi en la résurrection n'existait pas encore au temps des prophètes ; il est vrai qu'on admettait que la vie de l'homme était entre les mains de Dieu qui pouvait la prolonger beaucoup ou, s'il le voulait, la terminer brusquement² ; mais cette durée n'était évidemment pas indéfinie³. Il fallait pour qu'il y eût une doctrine eschatologique consistante, que l'on pût trouver un point de contact entre les espérances nationales tout à fait terrestres et l'eschatologie personnelle qui ne connaissait d'autre vie que celle du Sheol. L'idée de la résurrection fournit ce point de contact. Mais, même chez Daniel, cette doctrine est très imparfaitement développée. L'auteur de ce livre ne paraît pas croire à une résurrection générale, pas plus qu'à un jugement

¹ A. LODS, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, Paris (Fischbacher), 1906, p. 7 et suiv.

² P. KLEINERT, *Zur Idee des Lebens im A. T.* S K (1895) p. 695-696.

³ Cf. W. H. BENNET, *The post exilic prophets*, p. 361 et suiv.

universel : la résurrection et le jugement dont il parle se rapportent directement au salut d'Israël, et non pas même d'une manière générale, mais comme solution de la crise particulière que le judaïsme traversait alors¹. Il y a bien une eschatologie chez Daniel, mais une eschatologie encore peu développée, alors qu'au contraire, ce livre offre un type parfait d'Apocalypse. Qu'en concluons-nous ? Que l'apocalyptique quoiqu'intimement unie à l'eschatologie doit en être toutefois distinguée en principe. L'apocalyptique révèle la fin des temps actuels mais non pas la fin du monde.

d) L'apocalyptique et le prophétisme

L'apocalyptique est issue du prophétisme, mais par une sorte d'abâtardissement. Les Apocalypses contiennent des prédictions beaucoup plus nombreuses que celles des écrits des prophètes, plus circonstanciées, plus vastes. Cette transformation de la prophétie en apocalyptique fut lente et c'est seulement à l'époque des Macchabées que l'apocalyptique fut un genre nettement déterminé², très différent du grand prophétisme quant au fond (eschatologie développée, révélation des mystères célestes et des destinées de l'âme après la mort, philosophie de l'histoire) et quant à la forme (caractère pseudépigraphique, prédictions, visions détaillées, explications d'anciennes prophéties).

La doctrine des auteurs apocalyptiques est tout à fait différente de la religion des prophètes : lorsqu'ils écrivent le judaïsme est déjà formé : il n'a guère plus conservé que quelques traits de l'ancienne religion d'Israël. Pour lui le nom même de l'ancien dieu national devient trop sacré pour être employé par les hommes : les lèvres seules des anges peuvent le prononcer.

¹ A. LOISY, *La religion d'Israël*², p. 270.

² W. FAIRWEATHER, *The background of the Gospels*, Edimbourg (Clark), 1908, p. 246.

Il s'est accompli dans la religion israélite une évolution radicale. Cela seul peut suffire à expliquer pourquoi nous avons dû être incomplet dans la définition d'une Apocalypse donnée plus haut. Si elle avait été complète, elle eût été plus longue et il aurait été impossible de l'appliquer aux éléments apocalyptiques des livres des prophètes. Nous n'ignorons pas que sous la forme que nous lui avons donnée elle ne convient pas à toutes les Apocalypses juives ou chrétiennes postérieures au second siècle. Aussi bien la variété et la confusion même qui règne dans les Apocalypses ne permet pas de les considérer comme l'œuvre d'une seule école¹. Nous avons voulu dans les pages précédentes, malgré l'espace trop limité que nous pourrions consacrer à cette question, indiquer ce qui est pour nous en quelque sorte l'essence du genre apocalyptique dégagé de caractères tout d'abord adventices qui, au second siècle, ne s'en distinguent plus très facilement.

¹ M. J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*, p. 133 ; FAIRWEATHER, *The background of the Gospels*, pp. 255 et suiv.

CHAPITRE II

Le prophète Ezéchiel. Caractères apocalyptiques de son livre

Nous ne nous arrêterons pas à ce qui concerne la personne d'Ezéchiel, ni aux questions critiques qui se posent à propos du livre qui porte son nom. L'authenticité de celui-ci n'avait été niée que par un nombre restreint de critiques¹ dont les hypothèses n'ont pas rencontré beaucoup de succès². Actuellement la question semble entrer dans une phase nouvelle et l'hypothèse de Toy, Kraetzschmar, Gressmann et J. Hermann, sur la dualité des sources des chapitres 38 et 39³ nous paraît devoir être adoptée. Il y a lieu de distinguer, dans l'oracle contre Gog, une source A, la plus ancienne, à laquelle on rapporte 38 : 10-16 a, 18-23 ; 39 : 9-20, et une source B, constituée par 38 : 1-9, 16 b, 17 ; 39 : 1-8. D'après J. Hermann, qui a repris, sur ce point, une idée d'Ewald et

¹ ZUNZ, GEIGER, SEINECKE, WETZTEIN, H. WINCKLER, E. HAVET, M. VERNES. M. Volz, professeur à Tubingue, avait, dans une note de son ouvrage : *Die vorexilische Jahveprophetie und der Messias*, Göttingue (Vandenhoeck und Ruprecht), 1897, p. 84, avancé que les chapitres 40 à 48 sont d'un disciple d'Ezéchiel, mais nous tenons de lui qu'il admet maintenant leur authenticité, en faisant remarquer qu'il s'est produit une évolution de la pensée religieuse du prophète, et que nous pouvons distinguer plusieurs étapes de cette évolution.

² L. GAUTIER, Introduction à l'A. T. Lausanne (Bridel), 1906, I, p. 55 : C. H. CORNILL, qui dans la 6^e édition de son *Einleitung in die Kanonischen Bücher des A. T.* (1908), p. 188, avait émis une opinion analogue à celle de M. L. Gautier, s'est depuis rallié à la thèse de J. Hermann sur la composition d'Ez. 40-48. Cf. son article dans la *Theologische Rundschau*, XII (1909), p. 135.

³ H. GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, p. 181 ; J. HERMANN, *Ezechielstudien*, p. 37.

de Cornill, l'oracle A était dirigé contre les Chaldéens, que le prophète Ezéchiel ne pouvait, au sein de la *golâh*, désigner en termes exprès. La Thorah d'Ezéchiel elle-même (Ez. 40-48), ne doit pas être considérée, d'après Hermann, comme un écrit homogène : la vision primitive du Temple était assez courte. Aucun des passages rejetés par Hermann et qui sont assez nombreux ne se rapportant directement à notre sujet, nous nous contenterons de signaler son hypothèse sur la composition des chapitres 40 à 48 sans la discuter.

Les questions de chronologie n'ont pas d'importance pour le sujet de notre étude. Nous n'essayerons pas de déterminer l'âge probable d'Ezéchiel, lors de sa vocation prophétique. Ce point est pour nous de peu d'importance et sa discussion nous entraînerait trop loin.

Qu'Ezéchiel soit le fondateur de l'apocalyptique est un fait dont tout le monde convient ¹. Nous assistons chez lui, à une transformation du genre prophétique : c'est le commencement de la fin de la prophétie ². Ezéchiel est le successeur d'Esaïe comme Irénée est celui de saint Paul, mais il ne l'est pas davantage. Les prophètes avaient été jusqu'ici des orateurs, des prédicateurs, Ezéchiel est un écrivain. La révélation lui est faite d'une manière extérieure ; sous une forme symbolique, l'Esprit de Jahweh lui fait *voir* ce qui doit être à la base de son message ou plutôt ce qui constitue ce message lui-même auquel la personne du prophète semble rester vraiment étrangère le plus souvent. C'est surtout dans les chapitres 1-3 ; 8-12 ; 37-48 que nous relevons ces traits apocalyptiques. Jahweh va intervenir personnellement en

¹ Il est vrai que nous trouvons déjà chez Sophonie un développement remarquable de l'apocalyptique et de l'eschatologie. Mais Sophonie vint trop tôt. Le peuple n'était pas prêt pour son message : il n'avait pas passé par la crise de la déportation. Les bourgeons qui sortent en février sont détruits par la gelée avant de se développer. Nous pouvons dire qu'il en fut de même du genre apocalyptique de Sophonie. Ce prophète n'a pas fait école. Nous ferons remarquer que bien des éléments apocalyptiques du livre de Sophonie sont rejetés par un très grand nombre de critiques, comme étant inauthentiques.

² KRAETZSCHMAR, *Ezechiel*, p. VIII.

faveur de son peuple pour le ramener de la captivité, le rétablir dans la paix et dans la prospérité et pour le défendre contre tous ses ennemis. Par un autre trait, Ezéchiel est le premier des auteurs apocalyptiques. Sa vision initiale est une théophanie cosmologique, une révélation des mystères célestes ¹.

Ezéchiel a été élevé sous l'influence de la tradition deutéronomiste à qui il a été beaucoup plus fidèle que Jérémie². Comme les historiens de l'école deutéronomiste, il voit, au début surtout de son activité prophétique, dans l'histoire d'Israël, une longue suite d'infidélités. Mais, comme pour lui la religion est théorique, intellectualiste et ritualiste, il prévoit et prédit que dans un état de choses mieux organisé, Israël pourra être fidèle et juste. L'essentiel, c'est de croire, chose relativement facile, au dogme abstrait de l'unité de Dieu et de se conduire en conséquence, en accomplissant ce qui est enjoint par une morale assez extérieure.

Il y aurait beaucoup à dire sur le messianisme d'Ezéchiel. Il est en somme très peu accentué. Pour Ezéchiel, le peuple d'Israël est devenu une Eglise et le descendant de David qui est à la tête de l'administration civile ne porte pas le titre de roi, mais celui de prince (*nasî'*)³, il est tout au plus le trésorier-payeur-général des Etats de l'Eglise.

Aussi bien, quel besoin y avait-il d'un roi dans l'Israël de l'avenir ? Il n'y aura ni justice à rendre, puisque les Israélites auront un cœur nouveau pour obéir à la loi divine, ni guerres à soutenir, puisque Jahweh sera le défenseur du peuple. Or,

¹ On sait que l'apocalyptique dévoile souvent les secrets de l'univers. Cf. Volz. *Jüdische Eschatologie*, p. 5.

² Toutefois, il est possible que Jérémie se soit attaché plutôt à l'école qui s'inspirait du Deutéronome primitif (et qui l'avait inspiré). Ezéchiel connaissait plutôt la tradition deutéronomiste sous la forme qu'elle assumait à Jérusalem, chez les prêtres qui ont promulgué le Deutéronome et l'ont orienté dans le sens d'une religion plus rituelle.

³ D'après K. BEGRICH, *Das Messiasbild des Ezechiel*, ZWT 1904, p. 448, il n'y aurait pas de différence essentielle entre *Nasî'* et *Mélek*, cf. dans un autre sens T. K. CHEYNE, *Jewish religions life after the exile* p. 94.

puisque c'était là toute la raison d'être d'un roi, on comprend bien qu'Ezéchiél n'en sente pas vraiment le besoin. Il avait trop vu, d'autre part, les abus de la royauté, sous les derniers rois, sous Jojakim en tout cas, pour beaucoup apprécier ce régime politique. S'il annonce l'existence d'un prince davidide à venir, c'est parce qu'il faut que les prophéties déjà faites sur ce point soient accomplies. Il est certain, en effet, qu'une tradition ancienne (2 Sam. 7; 23 : 1-7; Gen. 49 : 10) (J.) disait que le sceptre ne devait pas quitter la maison de David¹.

L'eschatologie d'Ezéchiél est aussi très pâle et fort indistincte. Il ne croit pas à la résurrection (dans la vision du chapitre 37, les ossements qui redeviennent des corps vivants symbolisent la maison d'Israël qui revient à la prospérité et à l'existence nationale)². Lorsque l'Eternel demande à Ezéchiél : Fils d'homme, ces os peuvent-ils revivre, le prophète ne saurait répondre : oui ! Il comprend qu'il est devant le Tout-Puissant et que dire « Non » n'est pas permis, aussi déclare-t-il tout simplement qu'il ne sait pas :

Toi, Seigneur Jahweh, tu le sais !³

On ne peut pas dire qu'il y ait une doctrine eschatologique chez Ezéchiél. Ainsi que nous l'avons montré plus haut, il ne saurait se former une doctrine eschatologique nationale consistante là où la croyance à la résurrection et à la vie future n'est pas développée. Chez Ezéchiél, il n'y a pas plus d'eschatologie que dans Jérémie 33 : 4-13. Si, par Ezéchiél, les spéculations eschatologiques ont reçu une très grande impul-

¹ Cf. FRANZ DELITZSCH, *Messianische Weissagungen*, p. 133 ; K. BEGRICH, *l. c.* p. 436.

² C. H. TOY, *Judaism and christianity* (1891) p. 389. H. A. REDPATH, *Ezekiel*, p. 199. Peut-être Ezéchiél a-t-il emprunté cette figure à Osée (6 : 2, 13 : 14) mais il faut bien dire que la vision des ossements (Ez. 37 : 1-14) porte bien le cachet de l'originalité.

³ Ez. 37 : 3 ; cf. A. B. DAVIDSON, *Ezekiel*, p. 267 ; J. SKINNER, *Ezekiel*, p. 345.

sion, ce n'est pas par ce qu'il a dit, autant que par ce qu'on lui a fait dire.

Il est vrai qu'Ezéchiel emploie, à propos de l'invasion de Gog, l'expression באחרית הימים; mais pour lui, cette locution n'indique pas la fin du monde, mais tout au plus la fin des temps actuels. Il faut le traduire ainsi : « dans la suite des temps » ou « dans la suite des jours. »

On rencontre, à la vérité, deux fois la locution adverbiale *le'olām* à propos du règne messianique du Nouveau David¹, mais il n'est pas démontré que ce rejeton de David ne signifie pas une succession de princes². Ce n'est pas, à plus forte raison, un *David redivivus*. Les deux passages Ez. 43 : 7 et 45 : 8 nous montreraient que le prophète pense, pour l'avenir, à une lignée de princes ou de rois.

L'expression elle-même de *le'olām*, ainsi que celle de *'ad-'olām*, qui a le même sens et la locution *berith-'olām*, « alliance perpétuelle » ne doivent pas être serrées de trop près : *le'olām* signifie simplement ici : « pour une durée indéfinie ». De même que chez les écrivains anté-exiliques, l'idée de l'avenir est vague chez Ezéchiel. L'eschatologie n'est pas dans le tempérament israélite. C'est probablement à une influence perse que l'on doit attribuer le sens très défini qu'a pris l'expression *le'olām* chez les écrivains des époques postérieures³. Le concept de l'éternité y est primitivement tout à fait étranger et l'expression elle-même n'est pas plus eschatologique que notre terme « à perpétuité ».

¹ Ez. 37 : 25-26.

² A. B. DAVIDSON, *Ezekiel*, p. 272. En sens contraire K. BEGRICH, *l. c.* p. 449-452.

³ Cf. L. H. MILLS, *Avesta Eschatology compared with the books of Daniel and Revelation*, 1908, p. 37.

DEUXIÈME PARTIE

Etude des influences qui ont déterminé le développement des tendances apocalyptiques chez Ezéchiel.

CHAPITRE PREMIER

L'idiosyncrasie du prophète

Dans l'état psychique d'Ezéchiel nous trouvons une des causes du développement remarquable du procédé d'inspiration par vision qu'on trouve chez ce prophète.

Klostermann a émis l'hypothèse que le prophète Ezéchiel était sujet à des attaques de catalepsie et d'alalie, sans lesquelles on ne pourrait comprendre plusieurs des actes symboliques qu'il a accomplis¹. Cette hypothèse a été admise par plusieurs critiques². Nous n'avons pas à la discuter ici. Nous en retiendrons un trait : c'est qu'Ezéchiel était, au point de vue nerveux, un sujet pathologique. Nous ne reculons pas

¹ KLOSTERMANN, *Ezechiel; ein Betrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift*, S K, 1877, p. 417 et suiv.

² C. VON ORELLI, *Ezéchiel*², p. 5 ; L. GAUTIER, *La mission du prophète Ezéchiel*, p. 56-62 ; BERTHOLET, *Hezekiel*, p. XV, 18, 19. cf. contre l'hypothèse de Klostermann ; KUENEN, *Hist.-Krit. Einleitung*, cité par Bertholet, p. 19 ; A. B. DAVIDSON, *Ezek.*, p. XXVIII ; J. SKINNER, *Ezek.*, p. 55, 65, 66 ; MOULTON, *Ezek.*, p. XXVII, 187-190 ; LOTHOUSE, *Ezek.*, p. 7, 77.

devant ce mot¹. Ezéchiel était un génie et le génie va rarement sans quelque tare.

Ezéchiel a joui d'un véritable ascendant sur ses compatriotes². Peut-être cela a-t-il beaucoup contribué à l'usure de son système nerveux.

La vision des chapitres 8 à 11 lui vint très nettement dans un état extatique. Qu'on admette qu'Ezéchiel y décrive les idolâtries auxquelles s'adonnaient les déportés³, ou bien celles qui souillaient le temple de Jérusalem lui-même, il ne saurait être douteux qu'il décrit réellement une extase par laquelle il a passé. Si on adopte le premier point de vue, on doit convenir qu'Ezéchiel, projetant en quelque sorte à distance, ces scènes d'adoration du soleil⁴, des planètes⁵, du culte de Tammuz⁶, a la certitude bien nette qu'elles se produisaient dans le temple de Jérusalem. Quant à nous, avec la plupart des commentateurs et des critiques, nous pensons que le prophète décrit les idolâtries qui souillaient le temple de Salomon. En ce cas, la vision extatique d'Ezéchiel est en même temps télépathique. C'est ce que nous montre l'épisode de la

¹ « *Great wit's to madness near allied*. (Une intelligence excessive est proche parente de la folie), telle est la réflexion qui nous vient, dit fort bien H. P. SMITH (*O. T. history*, Edimbourg, Clark, 1903, p. 302) lorsque nous lisons le récit de ces visions fantastiques et de ces actes étranges. » W. F. LOFTHOUSE (*Ezek.*, p. 7) compare Ezéchiel à saint Paul et dit que le premier n'était pas plus un sujet cataleptique que le second. Soit, mais ils étaient l'un et l'autre doués d'une sensibilité nerveuse au moins exagérée. On sait qu'un grand nombre d'exégètes admettent que par l'expression « écharde dans la chair » (2 Cor 12 : 7), saint Paul fait allusion à des attaques d'épilepsie.

² Ez., 14 : 1, 20 : 1, 33 : 1-33. Voir toutefois note A à l'appendice. Nous ne pensons pas que le découragement auquel se laisse parfois aller Ezéchiel, soit nécessairement causé par une sorte de crise de neurasthénie ou d'affaissement nerveux venant après de grandes émotions.

³ DUSSAUD, *Les visions d'Ezéchiel*, R H R, XXXVII, 1898, p. 311.

⁴ Ez. 8 : 16.

⁵ De Kaimanu (Saturne ou Mars), qui serait peut-être « l'image de jalousie » d'Ez. 8 : 3. T. K. CHEYNE, *The image of Jealousy in Ezekiel*, Z A W, 1901, p. 201, 202. Cf. en sens contraire ; LOFTHOUSE, *Ezek.* p. 96, 97 ; CURREY, *Ezek.*, p. 44. L'exégèse traditionnelle explique l'expression « image de jalousie » par Dt. 32 : 16 ; cf., par exemple, le commentaire de R. MOSHEH BEN SHESHETH, sur Ez. 8.

⁶ Ez. 8 : 14. Tammuz est le dieu babylonien Dûzu. Cf. JEREMIAS, *Das A. T. im Lichte des Alten Orients*² p. 91 et *passim*.

mort de Pelatiâhou¹. Pour nous, il n'y a qu'une explication possible de ce fait, c'est par télépathie seulement que le prophète a pu voir ce fait se produire à une distance très grande².

Quoi qu'il en soit, Ezéchiel est bien persuadé de la réalité de sa vision ; il a été à Jérusalem en esprit, il s'est promené dans le Temple, il a été ensuite rapporté à Babylone. Pour lui cela ne fait pas l'ombre d'un doute³.

Nous inclinons aussi à penser que dans sa vision initiale (Chap. 1-3), Ezéchiel s'est cru transporté en esprit à Jérusalem⁴.

D'après la vieille formule qui nous paraît devoir être conservée, il faut considérer les visions extatiques d'Ezéchiel comme étant, non pas une *alienatio a mente*, mais une *alienatio mentis a sensibus corporis*⁵. Cette formule est, croyons-nous, suffisamment scientifique et elle respecte les droits de la foi.

La phrase par laquelle Ezéchiel dépeint ses états extatiques, fait image « La main de Jahweh, dit-il, fut sur moi »⁶. On croit voir une forte main saisissant l'esprit pour l'enlever au-dessus du corps. Dans les états mystiques, le sujet sent en

¹ Ez. 11 : 13.

² Il est assez difficile d'admettre que la mort de Pelatiâhou soit purement symbolique. (C'est la thèse de DAVIDSON, *Ezek.* p. 73). Il nous semble impossible d'admettre que la vision toute entière soit un artifice littéraire et de dire que la mort de Pelatiâhou ait en quelque sorte suggéré la prophétie (11 : 5-12) à Ezéchiel. Mais on pourrait plus facilement faire crouler tout notre raisonnement en admettant qu'il y a du désordre dans le texte et que la section 11 : 13-21 n'est pas à sa place d'après nos idées de lecteurs modernes. D'après cette hypothèse, que nous n'avons pas trouvée chez les commentateurs, le prophète aurait été tout occupé à rendre compte de sa vision à ses auditeurs, lorsque serait survenue la nouvelle de la mort de Pelatiâhou. Alors il aurait proféré un acte d'inspiration tout à fait différente (11 : 14-21) après quoi, il aurait repris, comme si de rien n'était, le récit de sa vision (11 : 22-25).

Contre cette hypothèse, et en faveur de la nôtre, nous ferons remarquer que le texte ne dit pas que la nouvelle de la mort de Pelatiâhou arriva, mais que Pelatiâhou mourut pendant qu'Ezéchiel prophétisait.

³ A. LODS, *La croyance à la vie future dans l'antiquité israélite*, I, p. 44.

⁴ Cf. Note B. à l'Appendice.

⁵ BORCHERT, *Die Visionen der Propheten*, S K, 1895, p. 232.

⁶ Ez. 1 : 3, 3 : 14-22, 8 : 1, 33 : 22, 37 : 1, 40 : 1.

effet sa volonté paralysée : il a l'impression qu'il est comme dompté par une volonté supérieure et qu'il n'a qu'à rester passif et à obéir.

Un autre point nous montre le caractère très sensitif d'Ezéchiél. C'est son attitude à la mort de sa femme. Un homme ordinaire n'eut pas pu obéir à l'ordre que Jahweh lui dicte de ne pas montrer sa douleur et de soupirer en silence. Il n'y a que deux classes de personnes qui ne laissent guère percer la douleur : les brutes qui ne souffrent guère, les ultra-sensitifs qui souffrent trop et que la douleur écrase.

Nous trouvons aussi une confirmation de cet état nerveux quasi-pathologique d'Ezéchiél dans les circonstances qui ont procédé sa vision initiale et qui nous paraissent, à n'en pas douter, un orage terrible comme ceux qui se produisent sous les tropiques.

Pour un Judéen, le climat de la Babylonie était parfois pénible. Les habitants du pays eux-mêmes en trouvent l'atmosphère lourde et étouffante. Les orages sont fréquents, les ouragans terribles. Bornée au Nord par un plateau élevé, au Sud et au Sud-Ouest par un golfe aux eaux surchauffées par le soleil et par un grand désert, la Mésopotamie voit souvent se produire des changements brusques de température. Le vent du Sud, le *Simoun* chargé d'un sable très fin, rend parfois l'atmosphère suffocante.

Les disques de feu, les grands nuages d'où la foudre s'échappe en éclairs continus, la couleur de topaze, de vermeil et de saphir, le bruit effrayant du tonnerre, ce qu'a vu et entendu Ezéchiél, dans sa vision au bord du Kebar, tout cela nous fait penser à un de ces orages d'électricité des pays tropicaux¹ qui se forment avec une rapidité extrême, et qui sont comme le signe avant-coureur de la saison des pluies.

Il est vrai qu'à cette occasion Ezéchiél rapporte une scène d'extase. Or un sujet en extase est inconscient de tout ce qui

¹ Cf. G. A SMITH, *Isaiah*. II, Londres (Hodder and Stoughton) 1895, p. 52.

se passe autour de lui. Le prophète n'eut donc pu discerner les péripéties d'un orage. Mais avant d'entrer dans cet état, il avait pu être ébranlé dans son équilibre nerveux par l'électricité atmosphérique surabondante. Un coup de tonnerre ou éclair aura pu être le phénomène extérieur qui l'a fait entrer en extase. Son imagination fantastique a vite transformé les éléments naturels qui l'on frappé et les a confondus avec bien d'autres dont nous indiquerons, dans les pages suivantes, la provenance probable ¹.

Non seulement cette sensibilité excessive du prophète l'a porté au visionnarisme extatique, mais elle a dû avoir une très grande influence sur les crises de sa pensée, qui ont été rendues plus douloureuses et plus profondes, plus exagérées que chez d'autres. Plus que ses compatriotes, Ezéchiel a souffert, s'est abattu aux heures de découragement et de prostration, plus qu'eux il a du réagir, croire avec intensité et même avec exagération. Lui qui vibrait, de par son organisation sensitive, à toutes les influences extérieures, il a dû triompher de lui-même et il a réussi, puisque d'aucuns le prennent pour le type du prophète insensible, impassible, au cœur marmoréen.

¹ Nous croyons que la vision d'Ezéchiel a une cause objective ; il y a vraiment eu pour lui révélation extérieure. Mais nous ne cherchons dans notre travail qu'à indiquer les éléments subjectifs mis en œuvre par son inconscient et sans lesquels la révélation extérieure n'aurait pu être saisie par lui et devenir consciente. Les divers traits du caractère d'Ezéchiel, les influences variées qui se sont exercées sur lui, cela nous fait penser aux produits chimiques utilisés en photographie. Sans eux, l'image se formerait sur la plaque mais elle resterait sans action sur elle. Ce sont les sels d'argent étalés sur cette plaque qui font que l'image lumineuse prend une réalité en quelque sorte subjective. De même, si Ezéchiel n'avait pas été préparé à recevoir le message divin par son tempérament nerveux particulier, la révélation objective n'aurait pu être saisie subjectivement par lui.

CHAPITRE II

L'influence du Jahvisme populaire

On ne doit pas s'exagérer la portée des réformes tentées par les prophètes du ^{viii}^e siècle et par leurs successeurs¹. Dans le royaume du Nord, le grand prophétisme s'est brisé contre les cultes locaux et étrangers ; dans le royaume de Juda il s'est enlisé dans le sacerdotalisme. Le vieux jahvisme fut aussi peu vaincu par la prédication prophétique que le paganisme de l'Empire romain ne l'a été par la prédication de l'Evangile. Et de même que des croyances et des pratiques païennes sont un des éléments les plus importants du catholicisme, de même la combinaison du prophétisme et du jahvisme populaire donna naissance au judaïsme. Ezéchiel, dont le rôle a été très grand et qui a joui d'une très grande influence, a été l'ouvrier principal de cette fusion. Il a été vraiment le père spirituel de la communauté juive post-exilique des Esdras et des Néhémie².

Chez Ezéchiel, nous trouvons une influence puissante du jahvisme populaire, et sous la forme du judaïsme, c'est au fond le vieux jahvisme qui reparait, transformé il est vrai, mais souvent très superficiellement, par la prédication prophétique et les événements.

Pour le sujet qui nous intéresse, nous aurons à étudier trois traits de ce néo-jahvisme, dans leurs relations avec l'apocalyptique :

¹ PIEPENBRING, *Histoire du peuple d'Israël*, p. 351.

² L. GAUTIER, *La mission du prophète Ezéchiel*, p. 55.

1^o la notion de la divinité ;

2^o celle du péché rituel ;

3^o celle du jour de Jahweh.

Nous y rattacherons le retour partiel aux méthodes de l'ancien nabisme.

§ I^{er}. — **Notion de la Divinité**

a) **Jahweh, dieu national**

Dans les religions sémitiques primitives, le dieu du clan ou de la tribu était, jusqu'à un certain point, identifié avec la collectivité de ses adorateurs. Son sort était relié au leur. Il avait, s'il nous est permis de parler ainsi, seulement une sorte d'existence subjective ; l'anéantissement du clan eût entraîné celui de son dieu-patron¹. Bien que le terme de *'el* semble bien avoir désigné chez les Sémites le Dieu unique², la religion des Hébreux, comme celle des autres Sémites, fut le polydémonisme. Jahweh fut considéré, tout d'abord, comme un des plus puissants Elohim. Comme chaque peuple avait son dieu national, on admettait l'existence de plusieurs de ces êtres divins, tout en pratiquant d'une manière générale la monolâtrie. Le dieu national combattait avec son peuple et pour son peuple. Le cantique de Déborah nous dépeint Jahweh venant de Séir s'avancant sur les nuées et venant à la rescousse pour soutenir l'armée de Baraq. Les guerres au cours desquelles le pays de Canaan fut conquis étaient les *guerres de Jahweh*. L'étymologie du nom même d'Israël est frappante : elle signifie *Dieu combat*. Dieu *doit* intervenir en faveur de son peuple car son honneur est lié au leur.

Lorsqu'Amos (vers 760) éleva la voix au nom de Jahweh,

¹ Cf. C H. CORNILL, *Israelitische Volksreligion und die Propheten* (1908), p. 13.

² LAGRANGE, *Religions sémitiques*, p. 70 et suiv.

attaquant l'amoralisme de la religion officielle, il dût battre en brèche avec opiniâtreté cette notion du lien naturel qui, dans la religion populaire, unissait Jahweh aux destinées d'Israël. Il connut les angoisses de ce doute qui tourmentait bien des âmes pieuses en Israël lorsque, voyant les armées royales vaincues, elles croyaient que le bras de Jahweh était impuissant contre les dieux d'Assyrie. Amos comprit alors qu'il n'y avait qu'une solution à ce problème, qu'un remède à ce doute : c'était le monothéisme. Dieu n'est pas lié à Israël, tel est son message. Si Israël est vaincu, l'honneur de Dieu est sauf ; les défaites d'Israël ne sont pas les siennes ; au contraire, c'est lui qui les veut et qui les fait survenir par sa puissance et parce qu'il veut châtier son peuple rebelle. Régnant au-dessus des révolutions politiques et des guerres, Jahweh domine le monde par sa justice.

On peut dire que sur ce point, comme sur bien d'autres, Amos et ses continuateurs ont posé l'antithèse de la conception populaire et que la synthèse a été l'œuvre d'Ezéchiél.

Pour celui-ci, en effet, l'honneur de Jahweh est lié, selon la prédication des prophètes réformateurs, à la destruction de sa ville rebelle, mais il est aussi lié à sa restauration.

Ezéchiél le déclare dès avant que la chute de Jérusalem soit un fait accompli¹. Il s'appuie sur l'histoire d'Israël :

« Je parlais, dit le Seigneur par son prophète, je parlais » de répandre sur eux ma fureur dans le désert, pour les » anéantir. Mais j'ai agi par égard pour mon nom, afin qu'il » ne fût pas profané aux yeux des nations en présence des- » quelles je les avais fait sortir d'Egypte »².

Ezéchiél fait sans doute allusion ici à un épisode de l'Exode dont le document jahviste nous a laissé le récit.

C'était à la suite de l'adoration du veau d'or par les Israélites. Jahweh, irrité de leur désobéissance et de leur retour

¹ Ez. 20 : 1 et suiv.

² Ez. 20 : 13-14.

à l'idolâtrie, dit à Moïse : « J'ai vu ce peuple et voici, c'est un peuple rebelle. Laisse-moi donc faire et mon courroux s'enflammera contre eux et je les détruirai mais, de toi, je ferai une grande nation ». Moïse représente alors à Dieu que son honneur est lié au salut d'Israël et réussit à détourner sa colère ¹.

Partant d'un même point de vue, Ezéchiel annonce que Dieu ramènera les captifs et régènera son peuple, qu'il rassemblera de tous les pays où il est dispersé. « J'agirai ainsi par égard pour mon nom, et nullement d'après vos voies mauvaises et vos actions corrompues, ô maison d'Israël ! oracle du Seigneur Jahweh » ².

Qu'on mette en face de cette déclaration d'Ezéchiel, celle-ci qui se trouve dans Amos :

« N'êtes-vous pas pour moi comme les Ethiopiens, enfants d'Israël ? oracle de Jahweh » ³.

Et à un autre endroit, faisant allusion à une idée couramment reçue, le prophète Amos en tirait une conséquence fort différente de celles auxquelles on s'en tenait alors et qui dût surprendre et irriter ses auditeurs :

« Je vous ai choisis de toutes les familles de la terre, *c'est pourquoi* je vous châtierai pour vos iniquités » ⁴.

Ezéchiel, pour de bonnes raisons sans doute, abandonnant donc, dans une mesure, la tradition prophétique revient sur ce point à l'ancienne conception populaire qui voulait que l'honneur de Jahweh fût lié au salut du peuple ⁵. Tandis qu'Amos avait rejeté cette idée, Ezéchiel la reprend, l'introduit dans la tradition prophétique ⁶. Cette conception qui

¹ Exod. 31 : 9-14 (J). Cf. Nb. 14 : 13 (JE).

² Ez. 20 : 44 ; cf. 20 : 9-22 ; 36 : 22.

³ Amos 9 : 7.

⁴ Amos 3 : 2.

⁵ Cf. E. SELLIN, *Jahwes Verhaeltnis zum israelitischen Volk und Individuum nach altisraelitischer Vorstellung*, Leipzig (Deichert) 1896, p. 123 (dans les *Beitr. z. israel. u. jüd. Religionsgeschichte*, fasc. I).

⁶ Aucun prophète anté-exilique ne donne à Jahweh le titre de *Dieu d'Israël*. Il se trouve chez Ezéchiel une fois (8 : 4). Cette attitude de notre prophète est

était la base sur laquelle était édiflée la doctrine populaire du jour de Jahweh, est aussi une présupposition dogmatique essentielle de l'apocalyptique.

b) Jahweh, dieu territorial

Dès le x^e siècle, la religion de Jahweh a pris en apparence une grande puissance sur les esprits. En même temps que ses armées, les tribus d'Israël, Jahweh avait quitté le Sinaï, la montagne de Dieu et, intronisé dans les sanctuaires locaux des Baalim Cananéens, il avait été doué de leurs attributs et avait ainsi pris possession de la terre de Canaan ; par là les liens étaient resserrés entre lui et son peuple, puisqu'il était maintenant, non seulement le dieu de la nation, mais aussi celui du sol¹. Peut-être parce que cette idée populaire ne leur semblait pas être un obstacle à leur enseignement, les prophètes réformateurs ne semblent pas avoir polémisé contre elle². Au contraire, ils s'appuient parfois sur cette notion reçue, lorsque annonçant le châtiment d'Israël, ils veulent en montrer toute la sévérité. Ainsi parle, par exemple, le prophète Osée :

Ils ne resteront pas dans *le pays de l'Eternel* ;
Ephraïm retournera en Egypte,
Et ils mangeront en Assyrie des aliments impurs³.

Divers autres passages des prophètes font allusion à la notion populaire courante spiritualisée sans doute, mais qui

surtout sensible après 586. *Béth Meri* (maison de rebellion) ou *meri* (rébellion) se rencontre 15 fois dans la première partie du livre, une seule fois après le chapitre 24. J. SKINNER, *Ezekiel* (1895), p. 46.

¹ Il semble qu'on n'arrivait au Baal que pour ainsi dire par l'intermédiaire du sol. On eut souvent la même idée pour ce qui se rapportait au culte de Jahweh. 2 Rois 5 : 15, 17-19 ; Ps. 137 : 4.

² Cf. SKINNER, *op. cit.*, p. 323. Le fait qu'Elie ne va rechercher Jahweh, ni à Jérusalem, ni dans un des nombreux sanctuaires locaux d'Israël, mais à Horeb, ne prouve rien contre cette thèse. Elie était d'ailleurs un « réactionnaire » et non pas un « conservateur ».

³ Osée 9 : 3 ; cf. Amos 7 : 17.

n'est pas combattue par eux ¹. Et c'était là ce qui faisait de la déportation un châtiment terrible. Quitter la terre d'Israël, c'était s'éloigner de la présence divine.

Il faut, pour que l'honneur de Jahweh soit sauf, qu'il ait quitté la ville et le sanctuaire avant leur destruction, mais dans ses visions finales, Ezéchiel voit la gloire de Jahweh réintégrer le sanctuaire que lui ont édifié ses fidèles. Il redevient *leur Dieu* et ils sont redevenus *son peuple*. La notion populaire de Jahweh, Dieu territorial a évolué sans doute, mais elle existe très nettement chez Ezéchiel ². La solidarité entre Jahweh et Israël est confirmée, Dieu n'a pas défendu sa ville contre Neboukadrezzar parce qu'il l'avait quittée ³, mais Gog apprendra à ses dépens que, dans la suite des jours, Jahweh a réintégré son sanctuaire et son pays ⁴.

c) Attributs atmosphériques de Jahweh

Il est certain que Jahweh avait été conçu primitivement comme le dieu de l'orage. Il combattait par la grêle et en lançant ses flèches qui étaient les éclairs ⁵. Qu'au VIII^e siècle cette notion ait été admise couramment en Israël c'est ce que

¹ Esaïe 14 : 20 ; Jér. 2 : 17 ; 16 : 18 ; cf. 2 Sam. 7 : 23 (E) ; Dt. 32 : 43 (D) ; Es. 36 et suiv. Sur ce point comme sur bien d'autres, par suite même de l'influence très grande que l'ancien jahvisme a eu sur Ezéchiel et sa Torah et par là sur H et P, la tradition sacerdotale nous représente fidèlement l'ancienne conception populaire. Cf. Lévi. 25 : 23 (H) ; 2 Chron. 7 : 20 ; Joël 2 : 18 ; 3 : 2.

² Ez. 20 : 40 ; 35-36. cf. G. SKINNER, *op. cit.*, p. 322-341 ; BERTHOLET, *op. cit.*, p. 28, 109 ; FAIRWEATHER, *The background of the Gospels* (1908) p. 60, 373, 374.

³ Mais pas pour aller au sein de la *Golah* (en sens contraire cf. L. GAUTIER, *La mission du prophète Ezéchiel*, p. 113-114, TOY, art. *Ezekiel* dans l'*Encyclopédie de Cheyne et Black II*, col. 1468), pas davantage dans les montagnes du Nord, le texte sur lequel on se base (1 : 4) nous semblant devoir être expliqué autrement (voir Note B, à l'appendice) que par une allusion à la montagne mythologique babylonienne des dieux, mais plutôt au Paradis que la tradition israélite plaçait à l'Est.

⁴ Ez. 38 : 18 ; 43 : 7.

⁵ Cf. F. C. BURKITT, *The thunders of the Lord in Amos*, Exp. 1900, I, p. 309-310.

nous attestent les livres historiques, le document JE en particulier combiné sans doute à cette époque et qui admet très simplement la conception ancienne.

L'apparition divine que nous dépeint la vision initiale d'Ezéchiél, le vent impétueux, la grosse nuée d'où jaillissent des éclairs continuels, tout cela est dans la tradition ancienne, tout cela rappelle les anciennes théophanies de Jahweh ¹, qui ont ainsi fourni à Ezéchiél un élément classique pour ses visions apocalyptiques. Nous répéterons de ce caractère atmosphérique des théophanies de Jahweh ce que nous avons dit plus haut de la notion populaire qui le liait à la terre de Canaan : spiritualisé sans doute par les prophètes, il ne fut pas rejeté par eux ².

Quoiqu'il en soit, la foudre est mentionnée dans la théophanie initiale d'Ezéchiél d'après le sens le plus probable du terme *אש בתלקחת* ³ d'où elle a passé dans l'Apocalypse ⁴.

Il en est de même de la grêle, autre attribut atmosphérique très ancien de Jahweh ⁵, du soufre ⁶, et de la pluie d'orage ⁷.

Bien que le texte relatif à l'arc-en-ciel, signe de l'alliance de Jahweh avec Noé ne nous ait été conservé que par la tradition sacerdotale ⁸, nous pouvons admettre qu'il est le témoin d'un autre attribut atmosphérique de Jahweh que nous retrouvons dans Ezéchiél ⁹, et qui a passé de là dans l'Apocalypse ¹⁰.

¹ 1 Rois 19 : 11. Ps. 18 : 9-11 (et le texte parallèle de 2 Sam. 22 : 8-10). Ps. 68 : 8-10. Cf. aussi les textes plus récents. Exod. 19 : 18 (P) Job 38 : 1 ; Ps. 50 : 3. Hab. 3 : 5-11.

² Nahum 1 : 3, qui ne saurait, il est vrai, être un témoin irrécusable de la tradition du grand prophétisme.

³ Ez. 1 : 4 ; Cf. Exod. 9 : 24.

⁴ Apoc. 4 : 5, 8 : 5, 11 : 19, 13 : 13, 16 : 18, 20 : 9.

⁵ Ez. 13 : 11-13, 38 : 22 ; Cf. Apoc. 8 : 7 ; 11 : 19 ; 16 : 21.

⁶ Ez. 38 : 22 ; Cf. Apoc. 9 : 18.

⁷ Ez. 38 : 22.

⁸ Gen. 9 : 12-17.

⁹ Ez. 1 : 28.

¹⁰ Apoc. 4 : 3, 10 : 1.

d) Anthropomorphismes

Les documents les plus anciens de l'histoire israélite (le jahviste surtout) représentent naïvement Jahweh d'une manière très anthropomorphique.

Le développement graduel d'une notion de plus en plus transcendante de la divinité rend ces anthropomorphismes de plus en plus rares chez les prophètes. Ezéchiel voudrait bien les éviter : il l'essaie, mais cela ne lui est pas toujours possible. Le fait même qu'il s'attarde à dépeindre en détail les visions qui lui ont été accordées, et auxquelles ses devanciers n'avaient consacré qu'un trait en passant, lui rend très difficile de ne pas employer des expressions aux allures anthropomorphiques. Aussi pour les corriger, il les fait précéder d'expressions comme celle-ci : כעין, כבוראה, כ. Il emploie 15 fois le terme דבורה emprunté à l'araméen et qui a été introduit par Ezéchiel dans l'hébreu biblique¹. Mais ces corrections n'empêchent pas que sur l'esprit d'Ezéchiel les anthropomorphismes de la religion populaire n'aient laissé une empreinte profonde, dont il n'arrive pas à se débarrasser. Aussi les LXX, ont-ils supprimé tels de ces anthropomorphismes qui leur semblaient par trop choquants². Ce qui nous laisserait penser qu'Ezéchiel était naturellement porté à employer des anthropomorphismes, c'est qu'il n'essaie de les éviter que dans les passages de son livre, où voulant décrire la divinité, il ne trouve rien d'assez beau, rien d'assez brillant dans les images que lui ont représenté ses sens ;

¹ D'après WELLHAUSEN, *Prolegomena* ³, p. 407.

² C'est ainsi que dans Ez. 43 : 2 ils n'ont pas entendu קול comme la voix de Jahweh. Toutefois dans le passage analogue 1 : 24, le texte des LXX est préférable au texte massorétique (KRAETZSCHMAR, *op. cit.*, p. 19). Dans le passage 38 : 18 l'expression באפי qui manque dans les LXX doit être maintenue (BERTHOLET, *Hes.* p. 190 ; KRAETZSCHMAR, *Ez.* p. 258, Toy). Il n'est pas concevable qu'un scribe élevé dans les traditions du judaïsme postérieur eût ajouté un tel anthropomorphisme. Le Targoum a supprimé encore plus soigneusement tout anthropomorphisme. Cf. les exemples nombreux donnés par CORNILL. *Das Buch des propheten Ezechiel* p. 123 et suiv.

mais lorsqu'il n'y prend pas garde et qu'il se laisse aller au style simple, il est aussi anthropomorphique que les vieux écrivains israélites. Cela est frappant dans plusieurs passages ¹.

Ezéchiél est aussi très anthropomorphique lorsque voulant dépeindre avec force ce qu'est le sentiment d'un sujet qui tombe en extase il dit : « la main de Jahweh fut sur moi ».

Quoi qu'il en soit, nous pouvons conclure que les notions courantes anthropomorphiques, bien que n'étant pas une cause initiale du développement des tendances apocalyptiques chez Ezéchiél, ont une influence très grande sur notre prophète et sur la forme qu'il a donnée à ses visions.

§ II. — **Les relations de Jahweh avec son peuple** **Le péché rituel**

Après avoir étudié l'influence que le jahvisme populaire a pu avoir sur Ezéchiél et sur sa notion de la divinité, nous devons montrer quelle influence il a pu exercer sur la conception que Ezéchiél s'est faite des rapports de Jahweh avec son peuple et sur sa notion du péché qui détermine ces rapports.

Chaque tribu sémitique avait, nous l'avons vu plus haut, son dieu-patron qui était son magistrat suprême et en quelque sorte son chef de guerre occulte. La piété qu'il exigeait n'était guère que la fidélité rituelle. La moralité qui le satisfaisait était tout extérieure et élémentaire et ne dépassait pas ce qui est l'objet de nos règlements de police et même, dans bien des cas, elle était plus tolérante. La divinité ne

¹ Ez. 16 : 6-8 est un exemple remarquable : Jahweh passe à côté de l'enfant qui symbolise Jérusalem. Cf. aussi Ez. 10 : 5 et la locution « parfum d'agréable odeur » qui se trouve déjà dans Gen. 8 : 21 (J) mais qui a vraiment passé par Ezéchiél dans la terminologie de P. cf. aussi Ez. 1 : 26 et 44 : 7. Le terme de *לֶחֶם יְהוָה* (pain ou nourriture de Jahweh) était sans doute un terme technique en usage dans les milieux sacerdotaux. Il était courant à Babylone. Cf. H. ZIMMERN, *Die keilinschriften und das n. T.* ³ p. 594, 595.

cherchait aucunement à sonder le caractère et à connaître les pensées intimes des individus. Les anciens Hébreux manifestaient leur fidélité envers la Divinité, exclusivement ou à peu près, par la célébration d'une série de solennités religieuses et la pratique d'un certain nombre de rites ¹. Le décalogue primitif qui se retrouve avec des retouches dans le texte jahviste de Exode 34 : 10-27 ne fait aucune mention de devoirs de nature morale.

Dans ce ritualisme tout extérieur, formaliste et superstitieux où le sentiment du péché n'intervenait guère, la moralité personnelle de l'orant et du sacrificateur n'avait aucune importance. Aussi longtemps que les Israélites étaient fidèles dans l'accomplissement des devoirs cultuels, dans le paiement de la dîme, dans l'observance des temps sacrés, ils croyaient pouvoir attendre avec confiance l'intervention de Jahweh en leur faveur. Les prophètes, depuis Amos, avaient essayé de battre en brèche cette conception populaire des obligations religieuses exclusivement cultuelles. Le culte extérieur n'est rien, tel est leur message, la justice, voilà seulement ce qui importe. Mais avec Ezéchiel, les sacrifices reprennent une valeur positive, au moins égale, aux yeux de Jahweh, à la moralité et à la recherche de la justice. Les cérémonies du culte sont de nouveau une institution possédant un sens et une valeur propre, indépendamment des dispositions intérieures de ceux qui y participent. La justice tend à se réduire à la stricte observation des devoirs de la religion. Dans son projet de restauration, la purification cérémonielle du pays et du peuple et le maintien d'un culte parfait ont beaucoup plus d'importance que l'exécution des devoirs de moralité pure ².

Par sa notion matérielle de la sainteté, Ezéchiel revient aussi aux idées préjahvistes de la transmission de la sainteté

¹ PIEPENBRING, *Hist. du peuple d'Israël*, p. 212, 213.

² DUHM, *Theologie der Propheten*, p. 261 ; W. H. BENNETT, *Post-exilic prophets*, p. 268.

et de l'impureté par contact ¹. Cette matérialisation des exigences religieuses ruinait à la base les conceptions prophétiques qu'Ezéchiel essayait toutefois de maintenir. Le grand péché redevint le péché rituel. Cet amoralisme de la religion populaire, contre lequel Amos et ses successeurs spirituels s'étaient élevés avec un si grand courage, tendit à devenir chose de peu d'importance et sur laquelle on pouvait assez facilement fermer les yeux. Toutes précautions étant ou devant être prises pour la bonne exécution du rituel, Israël redevenait un peuple saint et à peu près impeccable. Sa cause fut de nouveau celle de Jahweh et comme autrefois celui-ci redevint le Champion, gardien d'Israël ². Nous ne devons donc pas nous étonner de voir le cérémonial prendre tant d'importance dans le culte : les rites sont les formes de la solidarité entre Jahweh et son peuple ³.

Le fait qu'Ezéchiel était le premier des prophètes qui ait appartenu à la famille de Zadoq s'il pourrait à la rigueur, expliquer qu'il y ait chez lui des conceptions rituelles étrangères à Jérémie, sacrificateur d'un rang secondaire, ne pourrait pas en tout cas nous faire comprendre pourquoi cette notion du péché rituel devint si vite et si facilement un trait caractéristique du légalisme juif, après avoir été à la base du jahvisme populaire. C'est dans l'exil que nous devons en chercher la raison. La chute du Temple, la cessation des sacrifices, auraient dû semble-t-il inspirer aux déportés — comme plus tard l'éloignement l'inspira à bien des Juifs de la Diaspora — que le seul culte nécessaire est de nature spirituelle, celui des cœurs brisés et contrits que Dieu ne repousse jamais. Cela fut le cas jusqu'à un certain point ⁴ et pourtant personne ne crut à une abolition définitive des sacri-

¹ Cf. Gen. 35 : 2 (E) ; Exod. 19 : 10 (E). A.-B. DAVIDSON, *Theology of the O. T.* Edimbourg (Clark), 1904, p. 145 ; M.-J. LAGRANGE, *Religions sémitiques*, p. 147 et suiv. Ez. 44 : 19.

² Ps. 121 : 4.

³ A. WESTPHAL, *Jéhovah* ² (1908), p. 556.

⁴ SKINNER, *Ezekiel*, p. 463 et suiv.

fices ; ils étaient seulement suspendus pour un temps ¹. En second lieu, la chute de la monarchie et du pouvoir civil fut, par contre-coup, l'élévation de la caste sacerdotale. Enfin, peut-être aussi, le sentiment du péché collectif d'Israël entré maintenant à la suite des épreuves nationales, dans la conscience populaire, fit sentir plus qu'autrefois le besoin de rendre Dieu propice, pendant que la croyance de plus en plus répandue à la transcendance de la divinité rendit plus nécessaire le besoin de la médiation des sacrificateurs ; ce besoin de sacrifices devint d'ailleurs d'autant plus pressant qu'il était impossible de satisfaire sur la terre de l'exil. La distinction du pur et de l'impur qui remonte au début de la religion d'Israël, devint sur certains points de plus en plus nette.

Ezéchiél voulut sans doute aussi combattre le paganisme par le ritualisme. On le lui a reproché très sévèrement ; nous croyons que l'expérience lui a donné raison. Il s'appuyait sur le passé et ce fut une des causes de son succès.

Le paganisme en Israël, contre lequel les prophètes avaient vainement protesté, a été, comme l'a dit Wellhausen, intérieurement surmonté sur son propre terrain et le culte, après que l'élément naturel en eut été retranché, est devenu la cuirasse du monothéisme supranaturaliste.

Mais cette conception rituelle du péché, qui arrive presque à être le contre-pied de celle qui servait de base aux prédications d'Amos, entraîne une conséquence très importante. En prenant toutes précautions contre les infractions rituelles, on évite de pécher. Israël devient *le juste Israël*. Dieu est donc *tenu* de le défendre et de venir à son secours, de prendre son parti contre les païens. Jahweh a été revêtu d'attributs majestueux : on a la plus haute idée de sa puissance ; mais à d'autres points de vue il est, malgré sa transcendance, redevenu le Champion d'Israël, comme aux jours d'autrefois, lorsqu'il sortait à la tête de ses armées.

¹ Ps. 51 : 20-21, passage datant de l'exil.

Dans la conception du Code sacerdotal, qui était celle d'Ezéchiél, Dieu créateur du monde a, sous le nom de Jahweh, embrassé les intérêts d'Israël, son peuple. Et il se trouve qu'ainsi Ezéchiél et P représentent sur ce point assez fidèlement l'ancienne conception nationaliste de Jahweh. Il a repris le caractère ambigu, bien sémitique, d'être bienfaisant et destructeur¹. Mais naturellement les attributs bienfaisants sont à peu près complètement réservés à ses fidèles². Il en est de la divinité comme de cette colonne de nuée qui au passage de la Mer Rouge était lumière pour Israël et ténèbres pour les Egyptiens³. Cette partialité de Jahweh était le dogme fondamental sur lequel s'édifiait autrefois la conception populaire du jour de Jahweh, que nous allons maintenant étudier, et qui reparaît avec une très grande netteté chez Ezéchiél.

§ III. — Le jour de Jahweh

En hébreu comme en arabe (et même en français) le mot « jour » prend occasionnellement le sens de jour de bataille⁴. C'est dans ce sens qu'on parlait autrefois en Israël du *jour de Jahweh*. On désignait ainsi le moment où Jahweh allait détruire les ennemis d'Israël, comme aux jours d'autrefois, lorsqu'il s'avancait à la tête des armées conduites par Josué ou Déborah. Cette conception était fortement liée à celle du

¹ C'était celui de Bêl, en particulier; cf. F. JEREMIAS dans l'*Histoire des Religions* de CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, trad. française, Paris (Colin), 1904, p. 134.

² C. A. BRIGGS, *Messianic prophecy*, p. 487. PIEPENBRING, *Théologie de l'A. T.*, p. 108 et suiv. Une tradition juive postérieure donne à cette même idée une forme étrange. R. Iehoudah ben Elaï trouva le nom du messie dans le mot *Hadrák* (הדרק) qui se rencontre dans Zach. 9 : 1. En effet, disait-il, le Messie sera dur (litt. piquant, דר) pour les étrangers, mais doux (ר) envers Israël. Cette interprétation fut rejetée, avec beaucoup de vivacité, par R. José ben Dourmasqith, qui attesta qu'il existait près de Damas un lieu nommé Hadrák. (Cf. *Siphre* sur Deut. 1 : 1).

³ Exod. 14 : 20.

⁴ A. B. DAVIDSON, *Theology of the O. T.* p. 374.

dieu tribal ou national. Comme leurs ancêtres, les contemporains d'Amos croyaient qu'il existait entre Jahweh et Israël un lien naturel. Ils en concluaient qu'il ne leur fallait pas se troubler outre mesure en présence des dangers qui menaçaient leur existence nationale. Quel dieu étranger pourrait résister à la puissance de Jahweh lorsqu'il interviendrait en faveur de son peuple ? Aussi les Israélites appelaient-ils de tous leurs vœux le jour de Jahweh. La prédication d'Amos les étonna :

« Malheur, disait-il, à ceux qui désirent le jour de Jahweh ! Dieu est juste et s'il intervient dans les affaires d'un peuple injuste, ce sera pour châtier ses iniquités. Ce ne sont pas les ennemis d'Israël qu'il va détruire, *mais tout d'abord et avant tout* les transgressions d'Israël². »

Les grondements lointains de l'orage politique qui se forme à l'horizon d'Israël ne sont qu'un prélude : c'est la voix d'un Dieu irrité qui vient juger son peuple³.

Ce message terrible du voyant de Tékoa était tellement admis dans les cercles prophétiques qu'Ezéchiél applique sans hésiter l'expression de jour de Jahweh à la catastrophe de 586⁴.

Mais l'ancienne conception du jour de Jahweh attaquée par Amos n'avait pas été détruite. On ne la retrouve certes pas chez Esaïe, car si celui-ci annonce l'intervention de Dieu en faveur d'Israël⁵, il déclare que la nation sera rétablie sur un fondement de justice. Il y aurait bien une trace de la conception traditionnelle populaire dans Es. 3 : 3, mais le texte en est peu sûr⁶. En somme, Esaïe ne voit rien de particulièrement miraculeux dans la Restauration : elle sera simplement un retour à l'ancien état de choses⁷. L'enseignement de

¹ Amos 5 : 18 ; cf. KIRKPATRICK, *The doctrine of the prophets*³ (1901) p. 98.

² CHARLES, *Critical history of the doctrine of future life* p. 86, 87.

³ W. R. SMITH, *The prophets of Israel*², p. 132.

⁴ Ez. 13 : 5, KRAETZSCHMAR, *Ezechiel*, p. 132.

⁵ Es. 1 : 24-26.

⁶ T. K. CHEYNE, *Introduction to Isaiah*, Londres, 1895, p. 391.

⁷ W. R. SMITH, *op. cit.* p. 303.

Michée sur ce point est conforme à celui d'Amos et d'Esaïe. Au contraire, nous trouvons chez Nahum et Habacuc des traces très nettes de la croyance populaire. Le jour de Jahweh est pour eux le jour où Dieu interviendra en faveur du *juste* Israël contre l'Assyrien impie et méchant. On peut indiquer deux causes principales de cette attitude : tout d'abord les souffrances d'Israël opprimé par ces barbares envahisseurs et qui est dans une très grande mesure innocenté par ces souffrances même et, en second lieu, la confiance inspirée au peuple par les réformes de Josias. Juda est juste¹ au moins relativement par comparaison avec les Assyriens².

Sophonie a une notion syncrétique du jour de Jahweh³. C'est lui qui pour la première fois annonce qu'en ce jour, il y aura une destruction générale des nations⁴. Il y a là un développement de la doctrine primitive qui s'en tenait à la destruction des nations hostiles à Juda⁵. Se rattachant peut-être aux espérances de salut qui avaient été exprimées par Esaïe⁶, se confiant peut-être comme les Judéens à la *qin'eāth Jahweh*⁷, Sophonie distingue le signe avant-coureur du jour de Jahweh dans l'invasion des Scythes, comme Nahum l'avait vu dans la chute de Ninive.

Jérémie, par contre, maintient dans toute sa rigueur la doctrine prophétique du jour de Jahweh. Il ne se fait pas d'illusion sur la réforme de Josias : les exigences de Jahweh sont grandes et la Réforme incomplète. Les Scythes n'ont pas

¹ Hab. 1 : 4, 13 ; 2 : 4. Nahum ne parle pas non plus des péchés de Juda. Habacuc et Nahum sont étrangers à la tradition prophétique inaugurée par Amos, ce sont des prophètes nationalistes ; Jérémie combattit comme étant de faux prophètes, des nabis qui ne disaient pas autre chose que Nahum et Habacuc.

² Hab. 1 : 13.

³ Cela subsiste même si l'on rejette Soph. 2 : 8-11 et 3 : 9-10.

⁴ Soph. 3 : 8, texte dont l'authenticité est toutefois mise en doute par bon nombre de critiques.

⁵ Es. 17 : 12-13 ; Jér. 25 : 15-24 ; Soph. 2 : 1-7.

⁶ L'idée du reste qui reviendra (She'ar yashûb).

⁷ Cette קנאת יהיה (Es. 9 : 6) est bien « le zèle de Jahweh » mais aussi cette « jalousie » sans laquelle il n'y a pas d'amour.

accompli sur Israël le jugement de Dieu, les Chaldéens suscités par Jahweh feront cette œuvre ¹.

Ainsi, dans la tradition des grands *nebi'im*, le jour de Jahweh est devenu *un événement politique dirigé surtout contre Israël* pour le châtier et le corriger. Pour Ezéchiel, la chute de Jérusalem devant les armées babyloniennes a été la réalisation de ces prophéties anciennes ². Mais il reprend la notion populaire du jour de Jahweh dirigé contre les païens : parfois il le traite à la manière prophétique et considère le jour de Jahweh comme une guerre où telles nations païennes seront exterminées par d'autres :

Car proche est un jour, proche est un jour de Jahweh,
Jour ténébreux : ce sera le temps des nations ³.

Remarquons que le prophète évite, à propos de cet événement politique, d'employer l'article défini : il ne dit pas : *le* jour de Jahweh, mais bien *un* jour, ce qui est très différent. Ces guerres où les ennemis d'Israël seront détruits font bien penser à *un* jour de Jahweh. Aussi bien, Jahweh lui-même y interviendra par des prodiges ⁴, mais le véritable jour de Jahweh, grand et terrible, ne se produira que plus tard, contre le ramassis de peuples dirigés par Gog ⁵.

Certes, Ezéchiel déclare très nettement, par deux fois, que

¹ Toutefois, il est fort possible que Jérémie ait eu seulement en vue, au début, un ennemi venant du nord, comme presque tous les envahisseurs d'Israël et qu'il n'ait pas eu l'intention de déterminer plus exactement de quel peuple il s'agissait.

² Ez. 13 : 5 et aussi 7 : 7, surtout avec le texte de Cornill (qui est rejeté toutefois par Toy).

³ Ez. 30 : 3, d'après le texte de Toy qui est ici, à peu de chose près, le texte massorétique. Cornill simplifie davantage le texte de ce verset et lit :

Car proche est le jour de Jahweh
Ce sera le temps des nations.

Bien que ce texte de Cornill ait été adopté par Kraetzschmar, *Ezekiel*, p. 224, nous doutons que le texte le plus court soit ici nécessairement le meilleur. Cf. Toy, *The book of Ezekiel*, 1899, p. 87.

⁴ Ez. 32 : 7 et suiv.

⁵ Ez. 38 : 19 ; 39 : 8.

cette invasion de Gog doit réaliser les prophéties non accomplies faites par les serviteurs de Jahweh, les prophètes d'Israël¹. Mais il faut remarquer que ces deux déclarations se trouvent dans l'oracle B, le moins ancien des deux oracles qui se lisent dans les chapitres 38 et 39. Avant de réaliser les prophéties non accomplies faites par Sophonie et Jérémie², l'invasion et la déroute de Gog réalisera encore davantage les prophéties des nabis du jahvisme populaire et encore plus nettement le type du jour de Jahweh tel que les anciens jahvistes l'attendaient et le comprenaient avec tout son cortège de révolutions naturelles et de prodiges atmosphériques, le jour de Jahweh dirigé contre les païens et qui a ainsi passé du Jahvisme populaire dans la tradition juive, chrétienne et musulmane, malgré les efforts d'Amos et de ses successeurs³.

Aussi bien les prophéties de Sophonie et de Jérémie, sur lesquelles Ezéchiel se serait appuyé, ne sauraient se rapporter exactement à l'invasion de Gog. Pour eux, les Scythes sont le fléau de Dieu qui doit châtier Israël. Ezéchiel, au contraire, en fait les exécuteurs d'un jour de Jahweh compris tout à fait à la manière populaire ancienne⁴.

§ IV. — Les méthodes de l'ancien prophétisme populaire

Ce que nous désignons d'ordinaire exclusivement sous le nom de prophétisme a été, sans doute, un mouvement d'ins-

¹ Ez. 38 : 17 ; 39 : 8. Cf. WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten*, Berlin, 1899, VI, p. 227.

² Soph. 1 : 14 et suiv., 3 : 8 ; Jér. 3-6. D'autres passages sont cités par TROCHON, *Ezech.*, p. 266, mais on ne voit pas qu'ils se rapportent à l'invasion de Gog. Jér. 6 : 22 peut facilement être appliquée aux Chaldéens. Cf. LOTHOUSE, *Ezek.*, p. 279.

³ Cf. STANTON, *The Jewish and the Christian Messiah* (1886), p. 136. Nous ne nous appuyons pas, pour former notre conception du jour de Jahweh dans l'apocalyptique populaire ancienne, sur les textes contestés de Sophonie, mais sur des documents très anciens, comme Juges 5, ou sur d'autres morceaux qui, sans être d'une aussi haute antiquité, nous reportent aux anciennes époques de la religion israélite, comme le Ps. 18, 2 Sam. 22, etc.

⁴ J. SKINNER, *Ezek.*, p. 372.

piration puissante, mais il a été toutefois l'œuvre d'une minorité. Ce ne fut que l'élite des prophètes qui suivit Amos, Osée et Esaïe. A vraie dire, sauf Esaïe, les prophètes monothéistes semblent être des isolés au sein de leur ordre. Amos se distingue lui-même des nabis ordinaires¹; il en est de même d'Osée² et de Jérémie qui fut tout particulièrement un isolé au milieu des prophètes nationalistes³.

Dans le préjahlvisme le prêtre et le prophète étaient un même personnage⁴ : le sorcier du clan était à la fois serviteur du dieu et devin. Peu à peu la divination mécanique et la consultation de l'oracle furent de plus en plus exclusivement pratiquées par les prêtres tandis que les nabis recherchaient plus particulièrement l'inspiration divine par l'incubation dans les sanctuaires et les moyens divers qu'ils avaient à leur disposition pour provoquer l'extase : le chant, la musique, la danse (pratiquée sans doute avec frénésie comme elle l'est actuellement par les derviches et où les nabis allaient, comme eux, jusqu'à se faire des incisions)⁵.

Il est toujours dangereux de rechercher une inspiration artificielle ; aussi les prophètes réformateurs, l'ayant compris, rejetèrent autant qu'ils le pouvaient ces moyens de provoquer artificiellement l'inspiration divine et qui trop souvent y suppléaient. Quittant le rôle de devins, ils furent des prédicateurs recevant le message divin, non dans des rêves ou par un procédé physique, mais dans leur conscience.

Chez Ezéchiel nous assistons à un retour en arrière dont il ne faudrait pas toutefois exagérer la portée.

¹ Tel est le sens de sa réponse au prêtre de Béthel : « Je ne suis ni prophète, ni novice. » (Amos 7 : 14).

² Osée 9 : 7, cf. G. A. SMITH, *Twelve prophets*, Londres (Hodder and Stoughton) 1896, I, p. 28.

³ Jér. 29 : 6, cf. K. BUDDE, *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung*, p. 187.

⁴ PIEPENBRING, *Théologie de l'A. T.*, p. 19. La signification de la racine sémitique KHN est incertaine. On peut y voir l'idée du sacrificateur, comme dans l'hébreu K o H e N, ou du devin, comme dans l'arabe K a H i N.

⁵ 1 Rois 18 : 28, Zach. 13 : 6.

Nous avons déjà fait remarquer que jusqu'en 587, Ezéchiel *prêche* comme les grands prophètes et annonce le jour de Jahweh contre Jérusalem. Son message est pour le temps présent. En 587, il se tait : il n'a plus de message. Lorsqu'il reprend la parole c'est surtout pour *prédire* et non plus pour *prêcher*, du moins pour prêcher comme autrefois la conversion.

On peut dire que dès lors, Ezéchiel reprend le thème de la prédication des prophètes nationalistes. Il fait plus que cela, il leur emprunte leurs méthodes.

D'une manière générale la révélation prophétique ne se faisait pas par vision chez les grands *nebi'im*¹ ; les rapports entre Dieu et le prophète se font presque entièrement par la conscience² ; on ne trouve aucune allusion à des périodes d'extase au sens strict du mot, mais à des moments où la pensée s'est élevée vers Dieu d'une manière merveilleuse ; à ces heures de communion personnelle avec l'Esprit de Dieu, qui est conçu non plus comme un agent divin mais presque déjà comme l'essence de la divinité, certaines pensées deviennent d'une netteté extraordinaire, des résolutions qui décident du sens de la vie toute entière sont prises³. Il y a eu sans doute quelquefois vision, état mystique caractérisé par l'ineffabilité, la passivité, l'adoration ; mais il n'y a pas extase prolongée et prostration comme ce fut le cas pour Ezéchiel⁴.

D'ailleurs, les visions sont très rares chez les grands prophètes. Celles d'Amos sont simplement des figures de langage, naturelles surtout à un homme du peuple⁵, la dernière seule (9 : 1) révèle quelque émotivité mais il n'est pas nécessaire de supposer un état d'extase à un degré quelconque. Osée ne donne aucun exemple de vision. Jérémie bien que très sensible

¹ A. B. DAVIDSON, *O. T. Prophecy*, Edimbourg (Clark), 1903, p. 118, 119.

² Es. 8 : 19 ; Jér. 23 : 28.

³ Es. 6 : 8 et suiv. ; Jér. 1 : 5.

⁴ Es. 3 : 15.

⁵ F. C. PORTER, *The messages of the apocalyptic writers*, p. 34. L'épithète de « visionnaire » (רִאָוִיָּה) donnée par Amatsiâh à Amos (Amos 7 : 12) ne prouve rien contre cette thèse.

est encore moins visionnaire qu'Esaïe. On peut penser que jusqu'à un certain point, les prophètes se sont rendu compte de la subjectivité de leurs impressions et c'est ce que prouverait l'emploi qu'ils font du terme *vision* à l'occasion d'un message divin où il n'est fait aucune allusion à une voix ou à une apparition ¹.

Nous croyons que par divers procédés des prophètes populaires, Ezéchiel a recherché l'extase à laquelle il était déjà porté par son tempérament particulier. C'est ainsi qu'il emploie la musique et réalise la concentration d'esprit par certains de ces actes symboliques très simples qu'il nous rapporte.

Ces actes symboliques avaient d'ailleurs un but particulier. Pour faire impression sur le public et aussi pour exprimer leur pensée d'une manière frappante et en quelque sorte plastique ², les prophètes accomplissaient des actes symboliques parfois étranges et à qui l'on avait certainement attribué, au début, une valeur magique. Esaïe et Jérémie ont accompli de ces actes symboliques ³ ; nous ne devons pas nous étonner de les retrouver chez Ezéchiel ⁴. Toutefois il est probable que certains des actes symboliques rapportés par celui-ci doivent être regardés comme des figures littéraires. Ce symbolisme devenu une figure de rhétorique a son pendant dans l'allégorie dont l'origine est, on le sait, au moins aussi ancienne (sous la forme de la fable et de la parabole elle remonte aux temps les plus reculés chez les Sémites) et qui lui a survécu.

Peu à peu, suivant la tendance générale qui fit des prophètes, non plus des hommes d'action, mais des hommes de cabinet, les actes symboliques cessèrent : le symbolisme des

¹ Es. 1 : 1 ; 21 : 2 ; 22 : 1 ; Michée 1 : 1, etc. Nous n'insisterons pas sur cet argument qui, nous le reconnaissons, a assez peu de poids, puisque les textes que nous citons ne sont probablement pas de la main des prophètes eux-mêmes.

² Cf. 1 Rois 11 : 29 suiv., 20 : 35, 22 : 11, 2 Rois 13 : 15 suiv.

³ Es. 8 : 1, 20 : 2 et suiv. ; Jér. 19 : 1, 2, 10, 27 : 1 et suiv., 28 : 12, 13 ; 32 : 7-14 ; 43 : 9.

⁴ Ez. 4 : 1-15, 5 : 1-4, 12 : 3-6, 18.

actes devint le symbolisme des discours¹; les visions extatiques, en même temps qu'elles devenaient plus irréelles et plus fantastiques, furent sous la plume des auteurs apocalyptiques une simple forme littéraire².

¹ Déjà Ezéchiel emploie fréquemment l'allégorie, cf. S. R. DRIVER, *The book of Daniel*, p. LXXVI et suiv.

² Les visions d'Ezechiel sont réelles sans doute, mais il est bien certain qu'elles ont été préparées par de longues méditations et qu'elles prennent sous sa plume une forme plus complexe, avec moins d'intuition et plus de réflexion que ses prédécesseurs. Ezéchiel peint ce qu'ils ont esquissé, il détaille, explique et allégorise ce qu'il a vu. Cf. SMEND, *Über jüdische Apokalypik*, Z. W. T. 1885, p. 245-6; BERTHOLET, *Hes.*, p. 10, 11.

CHAPITRE III

Influence de la tradition des Prophètes monothéistes

On a dit qu'Ezéchiél fut le successeur de Jérémie dans la lignée des prophètes¹. Nous ne le croyons pas. Il est fort possible que des exilés aient apporté à Jérusalem les prophéties de Jérémie et qu'Ezéchiél en ait eu connaissance après 586 et qu'elles aient été utilisées par lui, lorsqu'il rédigea son livre. Mais tel passage de notre prophète ne laisse pas d'être très embarrassant pour ceux qui croient qu'Ezéchiél est une sorte de disciple de Jérémie. Voici en effet ce que le prophète de la *golâh* déclare au nom de Jahweh sur les nabis de Jérusalem :

J'ai cherché si parmi eux il y avait un homme qui se fût mis à réparer la clôture, qui se fût tenu à la brèche, devant moi, pour le pays, pour en prévenir la ruine et *je n'ai trouvé personne*² !

Que l'hypothèse que nous développons sommairement à la fin de notre travail, sur la conversion d'Ezéchiél³, corresponde ou non à la réalité, il n'en est pas moins vraisemblable que la tradition prophétique n'a eu qu'une influence très limitée sur lui, et surtout dans ce qui se rattache à l'apocalyptique.

Sur ce point spécial, les prophètes qui ont précédé Ezéchiél ont peut-être agi sur lui par les emprunts qu'ils avaient faits à ces notions populaires sur le jour de Jahweh qui sont le

¹ J. SKINNER, *Ezekiel*, p. 13-25 ; A.-B. DAVIDSON, *Ezekiel*, p. XIX, XX.

² Ez. 22 : 30.

³ Note A, à l'appendice.

germe primitif et bien israélite de l'apocalyptique. Mais nous ne pouvons ici aborder ce point spécial, car la critique des textes d'Ésaïe et de Sophonie, où se rencontrent des tendances apocalyptiques, nous entraînerait trop loin. Nous remarquons seulement qu'Ezéchiel aurait puisé d'autant plus facilement lui-même dans le fonds des croyances populaires qu'il y aurait eu des précédents chez ces deux prophètes.

Ce qui est plus important au point de vue du développement et de l'évolution des tendances apocalyptiques, c'est la notion prophétique monothéiste de la majesté et de la puissance du Dieu unique. Le caractère cosmique du jour de Jahweh devient en effet d'autant plus grandiose que Jahweh est conçu plus grand : la nature tout entière sera bouleversée au jour de sa venue ¹ ; n'est-il pas le Maître du Monde ?

Il n'est pas jusqu'à l'universalisme des prophètes qui n'ait contribué d'une manière détournée au développement de l'apocalyptique. Certes, Ezéchiel est franchement particulariste ² ; mais de l'universalisme de ses prédécesseurs, il déduit une conséquence inattendue : Jahweh règne sur tous les peuples : il y aura donc un temps des nations.

Nous avons déjà fait remarquer, à propos de l'invasion de Gog, qu'elle n'est pas d'une manière bien exacte l'accomplissement des prophéties de Sophonie et Jérémie. Il est fort possible qu'il y ait eu aussi, sur ce sujet, des oracles maintenant perdus des prophètes ³. Nous irions facilement plus loin et nous dirions que, peut-être, Ezéchiel ne s'est basé que sur des oracles inconnus et sur des prédictions faites par des prophètes nationalistes qui auraient annoncé le jour de Jahweh compris d'après la tradition jahviste populaire.

¹ Il serait peut-être téméraire d'affirmer que Sophonie avait déjà émis cette idée.

² BERTHOLET, *Hesekiel*, p. 157. M. L. GAUTIER, après avoir cherché à mettre en évidence quelques traces d'universalisme chez Ezéchiel, dans son livre *La mission du prophète Ezechiel* (1891), p. 363-366, y a renoncé depuis. Cf. son article *A propos d'Ezechiel*, R T., 1902, p. 295.

³ KRAETZSCHMAR, *op. cit.*, p. 258.

L'étymologie de Gog est discutée. Ce nom désignait très anciennement les Barbares du Nord dans la terminologie géographique des Babyloniens. On l'a retrouvé sous la forme *Gaga* dans une des tablettes de Tell-Amarna¹. Nous pensons qu'il avait pu passer dans la tradition populaire du jour de Jahweh et que c'est là qu'Ezéchiel l'a pris. Il est vrai que *Gaga* est un pays et *Gog* un roi ; mais on sait que la tradition prend quelquefois le Pirée pour un homme. Dans des temps plus modernes des termes comme le *Grand Turc*, le *Grand Mogol* témoignent que des confusions analogues ne sont pas le privilège des anciens. Un roi doit avoir un royaume ou au moins un peuple. La tradition populaire, après avoir transformé le sens du mot *Gog*, dut forger le nom du pays *Magog*.

Si notre interprétation est exacte, ce serait un argument de plus en faveur de l'opinion que nous défendons, d'après laquelle, au moins dans une première rédaction de sa prophétie contre *Gog* et *Magog*, Ezéchiel n'aurait utilisé que la tradition populaire et n'aurait pas été influencé directement par le grand prophétisme.

Les deux versets 38 : 17 et 39 : 8 où on pourrait voir une allusion faite à Sophonie et Jérémie se rencontrent dans le texte B, c'est-à-dire dans le plus récent des deux oracles d'Ez. 38-39. La forme la plus ancienne ne fait pas allusion à d'anciennes prophéties.

Et même, si elle l'avait fait, cela n'aurait été contre notre thèse un argument irréfutable. On peut en effet fort bien voir dans ces deux versets, comme nous l'avons déjà dit, une allusion faite à des prédictions de prophètes du jahvisme populaire.

¹ A. JEREMIAS, *Das A. T. im Lichte des Alten Orients*°, p. 254.

CHAPITRE IV

L'évolution des croyances

Il ne nous est pas possible de connaître quel fut le développement psychologique d'Ezéchiel. Le prophète s'est peu livré dans ses écrits. Nous avons dû souvent nous baser sur des hypothèses discutables, lorsque nous avons recherché dans son caractère, dans son tempérament particulier, dans son éducation et dans le milieu où il a vécu, ce qui a pu influencer sur le développement des tendances apocalyptiques qu'on remarque dans son livre : la tâche est plus difficile encore lorsque nous voulons étudier les évolutions de ses idées autant qu'elles se rattachent au point de vue religieux, le développement de la foi, la crise de ses espérances, l'influence de la nouvelle situation politique faite aux déportés. Nous considérerons ces diverses questions en nous plaçant à un point de vue très particulier, celui de leur répercussion sur les tendances apocalyptiques d'Ezéchiel, recherchant en quoi elles ont pu agir sur leur développement.

Nous étudierons tout d'abord l'évolution des croyances, puisque la foi est la base de l'espérance et de l'activité. Nous nous attacherons, en premier lieu, aux préoccupations de nature plutôt théorique (ou théologique), et ensuite à des préoccupations qui sont plutôt du domaine pratique, mais qui ne furent pas sans influence sur l'apocalyptique d'Ezéchiel.

On a dit avec raison qu'en Israël, la théologie commence avec le Deutéronome. Mais c'est surtout à l'époque de l'exil que les Israélites, placés en face d'une religion puissante, ont dû, sans peine de voir disparaître la leur, affirmer leurs

croyances, les développer, et par conséquent, faire, d'une manière plus ou moins consciente, œuvre théologique.

Les préoccupations théoriques qui nous intéressent spécialement se rangent sous trois chefs principaux :

1^o Transcendance divine.

2^o Toute-puissance divine.

3^o Angélogologie.

Nous y rajouterons les préoccupations pratiques relatives à la sainteté.

§ I^{er}. — **Transcendance divine**

Jusqu'à l'exil, Israël s'était cru dans une union très intime avec son Dieu. D'après les traditions anciennes qui sont à la base du Jéhoviste (JE), Jahweh se manifestait familièrement dans des théophanies très simples. Il demeurait au milieu de son peuple. C'était là une doctrine dont la formule dogmatique n'était certes pas définie philosophiquement mais, au point de vue pratique, elle suffisait.

La chute de Jérusalem, la destruction du temple, bouleversèrent les croyances générales. Ezéchiel eut bien des visions, tout en demeurant au sein de la *glôh*, mais cette présence de la *gloire de Jahweh* était *idéale* ; une présence *réelle* était impossible maintenant qu'il n'y avait plus de sanctuaire. Dieu devenait transcendant, il s'éloignait.

La prédication des prophètes avait beaucoup contribué à cette révolution théologique et l'avait préparée. Le monothéisme nettement défini par Amos et ses successeurs, la notion de la sainteté divine majestueuse et terrible, développée par Esaïe, la prédication confirmée par les faits de tous ces prophètes qui avaient exalté Jahweh au-dessus des intérêts et même des préjugés d'Israël, tout cela dut contribuer beaucoup, surtout après la crise de la déportation, à porter bien des israélites à sentir de plus en plus l'éloignement de Jahweh et à y croire.

D'autres le firent plus grossièrement et en se disant tout simplement : « Jahweh a abandonné le pays »¹.

Cette doctrine de la transcendance devait beaucoup favoriser le développement de l'apocalyptique. Lorsque Israël croyait avoir en l'arche le palladium de son Dieu national, lorsqu'on voyait fréquemment le *Male'ák Jahweh* sur la terre et que l'Esprit de Jahweh revêtait de force les prophètes et les juges, on sentait Dieu tout près : le tonnerre était sa voix, le vent son messenger, les éclairs ses flèches. On n'éprouvait pas le besoin de le voir précisément parce qu'il était proche.

Mais lorsqu'Esaïe conçut la notion de la divinité dans son unique majesté, saisi par cette idée : Dieu est grand et élevé ! il en fit vraiment le principe de sa théologie. Nous exprimerions cette idée dans notre langue d'hommes modernes sous cette forme : Dieu est infini et transcendant.

Ezéchiél n'a pas dépassé Esaïe : il n'a pas une idée plus nette et plus intense de la transcendance divine, mais il a été frappé plus que lui, croyons-nous, par ce reflet de la transcendance qui est la majesté². Cela est tellement vrai qu'il lui arrive d'éviter de prononcer le nom de Dieu et d'employer, dans ce but, une périphrase :

« C'était, dit-il par exemple, une apparition, une image de la gloire de Jahweh ! Et je vis ! Et je me prosternai et j'entendis la voix de *quelqu'un* qui parlait ! »

Et il me dit : Homme ! relève-toi ; je vais te donner des instructions³. »

¹ Ez. 8 : 12, 9 : 9.

² Ez. 1 : 28, 3 : 15, 23.

³ Ez. 1 : 28, 2 : 1. Il est inutile de faire remarquer que la traduction ancienne : « fils de l'homme » ne peut pas être défendue. L'expression « fils d'homme » est meilleure mais elle manque de force pour celui qui n'est pas familier avec la phraséologie orientale. Le terme « mortel » serait préférable, mais son sens est éloigné de celui de *adám*. Nous préférons employer le mot « homme ». Un *ben-nabí* c'est un prophète (sauf exception), un *ben-adám* c'est un homme. De même que *aplu*, en assyrien et *bar*, en araméen, *ben* sert souvent, en hébreu, à désigner l'individu : *adám* est un collectif, *ben-adám* désigne un homme pris à part. Cf. WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten*, fasc. VI, 1899, p. 195 et suiv., et les remarques de GUNKEL, *Aus Wellhausen's neuesten apokalyptischen Forschungen*, Z W T, 1899, p. 581 et suiv.

Le terme fréquent de *ben-adám*, בן אדם, qui revient de 90 à 100 fois sous la plume d'Ezéchiel¹ ainsi que le titre de *Seigneur Jahweh*, qu'il donne généralement à Dieu², indiquent combien le prophète sent intensément la distance qui le sépare de son créateur et du maître du monde.

Pour lui, comme plus tard pour les auteurs d'Apocalypses, Dieu n'est plus Celui qui autrefois parlait face à face avec ses serviteurs les prophètes et avec d'autres enfants de son peuple. Il s'est retiré derrière les nuées³. Les choses les plus précieuses de la terre ne sont qu'une image grossière et lointaine des splendeurs célestes et éthérées qui entourent le trône de Jahweh⁴.

Mais l'âme religieuse a soif de Dieu : il lui faut le sentiment de sa présence ; maintenant il n'est plus dans le Saint des Saints, au-dessus de l'arche sacrée, entre les *keroubim* ; il demeure dans les régions supérieures. Qu'importe ! Dans le cœur de ses fidèles se forme ce vœu :

Oh ! si tu déchirais les cieux et si tu descendais !⁵

Et ainsi, après avoir éloigné et exalté Dieu, on dut, par quelque moyen, le rapprocher des fidèles ; les deux traits les plus remarquables de la théologie juive ont été le grand développement qu'a pris l'idée de la transcendance divine et, d'autre part, les efforts que l'on fit pour créer, au-dessus du

¹ On ne le rencontre qu'une seule fois dans tout le reste de l'Ancien Testament, Dan. 8 : 17.

² On a dit que plusieurs de ces formes *Adonai Jahweh* datent d'une époque de transition où, avant de transposer les voyelles du mot *Adonai* sur les consonnes du télégramme sacré J H W H, on écrivait ces deux mots à la suite l'un de l'autre et où on ne prononçait que le premier, à haute voix, dans la lecture publique. Mais cette hypothèse nous paraît très improbable ; nous ne voyons pas pourquoi ce serait le livre d'Ezéchiel, très peu lu en public (Voir sur ces interdictions rabbiniques : *Haguiga*, 2 : 1, etc.), qui nous aurait conservé les traces les plus fréquentes de cette époque de transition.

³ MUIRHEAD, *The eschatology of Jesus* (1904), p. 60.

⁴ Le saphir employé par Ezéchiel devient plus tard trop terrestre. A. Lods, *Le livre d'Hénoch*, Paris (Leroux), 1892, p. 141. Cf. Targoum de Pseudo-Jonatham sur Exod. 31 : 18.

⁵ Es. 63 : 19.

gouffre qui séparait, maintenant Dieu de l'homme un moyen de communication et comme un pont pour la foi¹. Ce pont, que l'apocalyptique a essayé d'établir, nous ne devons pas nous étonner de le trouver chez le premier des prophètes qui ait vraiment eu une connaissance expérimentale de la doctrine de la transcendance divine.

§ II. — **La toute-puissance divine. Les prophéties non accomplies**

Pour Ezéchiel, Dieu possède une puissance illimitée. A travers le symbolisme de ses visions on discerne facilement que la théologie du prophète est sur ce point très arrêtée. Dieu est omniprésent, omniscient, omnipotent.

Ezéchiel sent tellement bien son insignifiance, que lui rappelle constamment l'appellation de *Ben-adâm*, par laquelle Dieu le désigne, qu'il en arrive pratiquement au déterminisme². Dieu règne au-dessus des vicissitudes de l'histoire ; il manifeste sa gloire par les événements. Tandis que pour Jérémie l'exil était menaçant, prochain, mérité sans doute, mais non point absolument certain et obligatoire³, pour Ezéchiel il n'y a pas l'ombre d'un doute ou d'une espérance. En face de la majesté divine, la liberté de la créature ne peut se soutenir : c'est là un dogme pour Ezéchiel⁴. Aussi indique-t-il la durée de la captivité, qui sera de 40 ans, c'est-à-dire une génération, d'après la terminologie de l'histoire deutéronomiste rédigée à cette époque. Ezéchiel devra lui-même voir la réalisation de sa prophétie⁵.

Ezéchiel est devenu ainsi pratiquement déterministe parce

¹ J. T. MARSHALL, Art. *Shekinah* dans l'Encyclopédie de Hastings, IV, p. 487.

² Les Apocalypses sont très nettement déterministes. Cf. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*, p. 42, 43. On comprend une prophétie conditionnelle ; on essaie en vain de se représenter ce que pourrait bien être une Apocalypse conditionnelle.

³ L. GAUTIER, *Int. à l'A. T.*, I, p. 434.

⁴ T. ARNDT, *Die Stellung Ezechiels, in der A. T. chen Prophetie*, p. 10.

⁵ Ez. 29 : 21.

qu'il a l'idée d'un *plan* divin. Le spectacle de la grande puissance babylonienne y est pour beaucoup ; Ezéchiel est le premier prophète qui l'ait connue par lui-même et cela lui a donné à réfléchir. Bien qu'il n'y en ait pas trace certaine dans son œuvre, d'hostilité envers les Chaldéens, il s'est rendu bien compte que le potentat de Babylone ne laissera pas volontiers revenir les exilés de la *goldâh*. Il faudra donc que Dieu lui force la main, mais ce n'est pas en un jour qu'une puissance comme la sienne sera ébranlée. Après les périodes actuelles, où il semble que l'histoire ne tend pas d'une manière générale au triomphe de la justice, et après les vicissitudes par lesquelles Dieu doit faire passer son peuple, il arrivera *nécessairement* que *dans la suite des jours*, après une dernière crise de l'histoire ¹, le plan divin apparaîtra à tous ; Dieu viendra établir son royaume sur la terre. Tout cela doit *certainement* arriver au temps fixé.

A l'étude de la doctrine de la toute puissance divine se rattache celle des prophéties non accomplies.

La méditation des prophéties non accomplies est, on le sait, une des sources de l'apocalyptique ².

Nous ne pensons pas qu'Ezéchiel ait eu en mains de nombreuses prophéties écrites. Il nous est actuellement impossible de savoir exactement de quelle manière il pouvait avoir accès aux œuvres de ses devanciers, les prophètes écrivains.

S'il avait connu l'œuvre de Jérémie, il n'aurait pas fixé la captivité à 40 ans, mais à 70 comme ce dernier l'avait fait. Il a, assez probablement, connu la prophétie de Sophonie. Il nous est très difficile de dire quelles sections d'Esaïe eussent pu influencer le développement des tendances apocalyptiques chez Ezéchiel.

Nous avons déjà relevé le rôle que des prophéties anciennes et très connues ont joué, très probablement dans la formation des idées messianiques d'Ezéchiel.

¹ Ez. 38-39.

² R. L. OTTLEY, *Aspects of the O. T.*, p. 317 ; R. H. CHARLES, *op. cit.*, p. 105.

Quant aux chapitres 25 à 32 de son livre, où des prophéties anciennes peuvent avoir été utilisées, ils ne rentrent pas dans le cadre de notre étude. Nous remarquerons seulement qu'Ezéchiel ne fait que suivre la tradition prophétique des grands *nebi'im* qui était aussi celle des prophètes du jahvisme populaire. Tous, en effet, ont proféré des oracles contre les nations étrangères.

Ne pouvant déterminer quelles étaient les prophéties non accomplies dont Ezéchiel sentait qu'elles devaient être réalisées dans l'avenir, nous ne pouvons pas insister plus longtemps sur le rôle de la méditation des prophéties anciennes dans l'évolution psychologique du prophète.

§ III. — **Angélologie**

Une conséquence directe de l'évolution de la notion de la divinité fut le développement de l'angélologie¹. Les anges ne jouent guère un rôle important que dans une religion monothéiste². En effet, dans le polythéisme, les dieux chargés des besognes inférieures n'en sont pas moins des dieux³.

Le développement du monothéisme et de l'idée de la transcendence divine conduisit à la notion d'êtres intermédiaires entre Jahweh et les hommes : ces êtres furent les anges⁴. Bien que le prophète Esaïe ait vu le trône divin entouré de

¹ FAIRWEATHER, *The background of the Gospels*. p. 48.

² W. H. BENNETT, *Post exilic prophets*, p. 168.

³ Papsukkal et Gaga sont des dieux chez les Babyloniens, de même que Hermès chez les Grecs.

⁴ W. H. BENNETT, *l. c.*, p. 168. En effet le *Male'ak Jahweh* et le *Male'ak (há) 'élohím* sont une « manifestation de Jahweh ». Les *Male'aké-'élohím* ne se rencontrent dans l'ancienne littérature israélite que dans Gen. 28 : 12, 32 : 2 (SMEND, *Lehrbuch der A. T. ehen Religionsgeschichte* ², p. 124). Il est vrai que le document jahviste connaît des *Bené-há-'élohím* (Gen. 6 : 2, 4), mais il y a peut-être là une influence étrangère ou un reste du polydémonisme primitif des Hébreux, qui était légèrement teinté de polythéisme. Il y a donc bien, dans le jahvisme, une ébauche d'angélologie, mais c'est seulement lorsque la croyance à la transcendence divine se développa qu'une doctrine des anges devint vraiment nécessaire. Cf. H. ZIMMERN, *Die Keilinschriften und das A. T.* ³, p. 458.

Seraphim, il n'y a pas avant l'exil, à proprement parler, une doctrine des anges ¹.

C'est vraiment chez Ezéchiel que les anges apparaissent pour la première fois. Il ne leur donne pas toutefois le titre de *Malé'akim* : pour lui ce sont encore des hommes ²; il ne semble pas leur attribuer d'ailes ³.

Les *Keroubim* qui portent le trône de Dieu et qui, plus tard (de même que les *'ophannim*), sont devenus des êtres angéliques, sont ailés. Mais ils n'ont pas le caractère d'être intermédiaires entre Jahweh et les hommes : ce sont des êtres entièrement célestes et qui n'ont rien à faire avec la terre.

L'angélogologie se développa plus tard parallèlement avec l'apocalyptique et sous des influences analogues. Elle pénétra le messianisme primitif, le modifia complètement et ne fut peut-être pas sans influence sur la croyance au Messie surnaturel et divin.

Ainsi que nous le verrons dans un des chapitres suivants, l'influence babylonienne fut pour beaucoup dans la formation de l'angélogologie.

On ne peut s'attendre à voir la notion d'ange arriver chez Ezéchiel et immédiatement à une forme achevée. Un point est net toutefois pour lui : Dieu est souverainement élevé et il doit employer des intermédiaires pour arriver jusqu'aux hommes, leur révéler ses desseins ou bien conduire à bonne fin ces desseins mêmes.

Chose étrange, et qui nous confirme dans l'idée que, dans sa prophétie contre Gog, Ezéchiel se laisse porter sans y prendre garde par les croyances et les espérances qui avaient nourri son âme au temps de sa jeunesse, Jahweh, qui avait accompli par le ministère des anges la destruction de Jérusa-

¹ W. H. BENNETT, *Post exilic prophets*, p. 168.

² Ez. 9; 40:3. L'esprit de Jahweh (רוח) (Ez. 8:3 etc.) est conçu comme une sorte d'ange.

³ Les *Malé'akim* n'avaient peut-être pas d'ailes, puisqu'ils se servaient d'une échelle Gen. 28:12 (E); mais les Babyloniens donnaient volontiers des ailes aux divinités et aux génies.

lem coupable¹, intervient personnellement pour anéantir les hordes de Gog². Lorsqu'Ezéchiel redevient prophète populaire, il oublie sa doctrine angélologique ; composée largement d'éléments non-israélites, encore mal assimilés, elle lui était sans doute restée quelque peu étrangère.

§ IV. — L'organisation de la sanctification

C'est ainsi que, faute d'un terme meilleur, nous désignerons l'ensemble des mesures prévues et indiquées par Ezéchiel dans ses visions et dont le but est de disposer toutes choses pour que le peuple et la terre de Jahweh soient et demeurent saints et purs.

Jahweh avait pu quitter, pour un temps, son sanctuaire souillé par les idolâtries, mais il doit revenir habiter au milieu de son peuple et établir son sanctuaire parmi eux³ : il le faut pour la gloire de son nom.

Les précautions à prendre, pour que les erreurs et les transgressions du passé ne se reproduisent plus, sont de deux sortes : tout d'abord, l'honnêteté morale règnera, le peuple servira Jahweh d'un cœur non partagé, les Israélites abandonneront leurs mauvaises voies ; en second lieu des précautions rituelles devront être prises.

Après l'anéantissement des envahisseurs conduits par Gog, la terre devra être soigneusement purifiée de tous les ossements des soldats ennemis dont les oiseaux de proie et les bêtes féroces auront dévoré la chair. Les ossements seront transportés au delà du Jourdain, région qui ne sera plus habitée par les Israélites ; des hommes, spécialement désignés, parcourront le pays pour qu'il n'y reste aucun reste des envahisseurs. Ce travail, fait avec le plus grand soin, durera sept mois⁴.

¹ Ez. 9 : 4-6.

² Ez. 38 : 20, 22, 39 : 6.

³ Ez. 37 : 26.

⁴ Ez. 39 : 11-16.

Le nouveau temple sera édifié sur une haute montagne et non pas à Jérusalem. L'entrée de la cour intérieure est interdite aux laïques, au prince lui-même. Un mur élevé entoure la cour extérieure ainsi que la cour intérieure.

Non seulement le palais royal ne souille plus de son voisinage le temple de Jahweh, mais la ville elle-même de JAHWEH-SHAMMAH (Jahweh est là) est séparée du sanctuaire par un espace de terrain sur lequel elle ne doit pas s'étendre. Le sanctuaire est construit sur un terrain sacerdotal. Il n'y aura pas de hiérodules incirconcis consacrés au service du temple.

Cette idée de la sainteté conçue d'une manière physique n'a certainement pas contribué à développer chez Ezéchiel les tendances apocalyptiques¹, mais il était intéressant de la signaler puisqu'elle a fourni un élément important de la grande vision des chapitres 40 et suivants qui ne sont que la reproduction, imagée et comme sensible, du souci qu'a le prophète de conserver à son peuple la sainteté rituelle².

¹ Nous ne voyons pas bien en quoi la théophanie initiale du livre d'Ezéchiel pourrait contenir un enseignement plastique sur la sainteté. Cf. cette thèse dans LOFTHOUSE, *Ezek.*, p. 36.

² Cf. KNABENBAUER, *Commentarius in Ezechielem prophetam*, p. 520.

CHAPITRE V

La crise de l'espérance religieuse à l'époque des épreuves nationales

Au point de vue de l'évolution religieuse d'Israël, l'exil est un moment décisif. Certes les grands voyants d'autrefois : Amos, Osée, Esaïe, Jérémie, qui avaient prévu le châtiment d'Israël, avaient dû se poser toutes sortes de problèmes théologiques nouveaux, se former en particulier une toute autre notion de la Divinité. Mais il ne faut pas oublier que les prophètes avaient été des génies religieux, bien en avance sur leur époque.

Jusqu'à la veille de la catastrophe de 586, le peuple avait refusé de les écouter et de croire à cette destruction de la ville et du Temple, qu'ils annonçaient au nom de Jahweh ¹. Ce fut seulement à l'époque de la déportation, que le peuple se posa les mêmes problèmes qui avaient préoccupé les grands voyants du VIII^e siècle et qu'il les résolut dans le même sens.

Il dut y avoir alors, dans la foi de plusieurs, une crise d'autant plus terrible que la religion était chose très importante en Israël : elle pénétrait tout et colorait tous les actes de la vie publique et privée d'une teinte particulière. Les documents préexiliques ne nous parlent nulle part d'hommes abandonnant la religion ², — de tels phénomènes ne se rencontrèrent que beaucoup plus tard, — mais seulement de ceux

¹ Preuve en soit les mauvais traitements infligés à Jérémie par les sectateurs les plus ardents du jahvisme populaire. Jér. 20 : 1-3, 32 : 37 : 15-21 ; 38 : 6-13. Cf. CHARLES, *Critical history of the doctrine of future life*, p. 86.

² W.-H. BENNETT, *The religion of the post-exilic prophets*, p. 4.

qui abandonnent Jahweh pour servir quelque autre divinité.

Cette intervention de la religion dans tous les actes de la vie n'était pas sans danger. Elle avait pour conséquence directe que toutes les crises de la vie sociale étaient en même temps des crises de la vie religieuse. Pour ceux qui avaient conservé l'idée traditionnelle que Jahweh était uni à Israël par un lien naturel et ethnique, les coups portés au royaume de David avaient été, par répercussion, des coups portés à la foi religieuse. A plusieurs reprises les armées ennemies avaient envahi la terre de Jahweh : beaucoup d'Israélites en concluaient que Jahweh était devenu impuissant pour entendre les prières et les exaucer¹.

Où donc est Jahweh ? disaient plusieurs avec un désespoir bien voisin de l'incrédulité. Jahweh ne nous voit pas. Dieu oublie, il s'est caché la face.

Le scepticisme ne pouvait pas ne pas naître — ou essayer de naître — en présence des misères et des épreuves que dût alors traverser le peuple de Jahweh. Que les Israélites pieux en aient triomphé par la prière et par la foi, cela est certain. Le Psaume 37 (qui est peut-être très postérieur à notre période, mais qui fut composé, semble-t-il, au milieu de préoccupations analogues) donne la seule réponse possible pour les fidèles : Attends et espère et quand tu auras attendu, attends et espère encore. La foi triomphe ainsi du scepticisme religieux, en lui imposant silence, mais il laisse dans l'âme des traces amères et comme un pessimisme inquiet qui ronge au cœur l'espérance.

On a souvent montré chez Habacuc un certain scepticisme naissant² et qui reste d'ailleurs religieux. Aussi Dieu, qui ne méprise pas les cœurs brisés par le doute, envoie-t-il au prophète un message réconfortant. Bien que le texte Hab. 2 : 4

¹ De là la renaissance des cultes étrangers sous Manassé et les successeurs de Josias. Cf. H.-P. SMITH, *O. T. history* (1903), p. 256 ; W.-H. BENNETT, *op. cit.*, p. 48 ; T.-K. CHEYNE, *The decline and fall of the kingdom of Judah* (1908), p. 73.

² G.-A. SMITH, *Twelve prophets*, 1898, II, p. 137 et suiv.

soit en mauvais état, le sens en est clair : l'âme du méchant est pervertie (si nous lisons עקלה au lieu de עפלה) ; elle n'est pas dans une situation normale (ישרה), elle doit donc périr : mais le juste vivra par sa fidélité.

Ce message d'espérance, qu'Habacuc a proclamé aux hommes de sa race, semble bien avoir laissé dans les âmes une trace ineffaçable. Au travers des désappointements, des souffrances, des humiliations que lui infligèrent ses tyrans, Israël resta fidèle et ferme. De même que l'adaptation paulinienne de Hab. 2 : 4, *Le juste vivra par la foi*¹, a été comme la devise du christianisme évangélique, la courte sentence d'Habacuc, sous la forme authentique et primitive, moins spirituelle peut-être et plus combative, *le juste vivra par sa fidélité* a été le mot d'ordre et le secret de la force du Judaïsme².

Aussi le pessimisme et le scepticisme n'eurent guère droit de cité en Israël. Ce qui s'en montre chez l'Ecclésiaste a été et est encore nié par un bon nombre d'exégètes³. Nous pensons toutefois que l'influence de ces tendances a été grande et plus dangereuse que l'apparence ne le donnerait à croire. C'est il y a un siècle, tout au plus, que le pessimisme a affirmé son existence en philosophie. Il ne raisonne pas, il se sent. Il n'en est que plus puissant et plus nocif. Quant au scepticisme il sait aussi, sans se montrer ouvertement, agir sur les esprits et les troubler de bien des manières. Il ruine l'espérance dans ses fondements : il se plaint dans la douleur, il crie dans la peur, il s'agite dans l'indécision, il pousse la foi à l'affolement.

Dans ces crises de la foi aux prises avec le désespoir, elle s'exagère pour s'affirmer avec plus de force : elle parle le langage apocalyptique. C'est un fait que chez tous les peuples il se produit de véritables Apocalypses dans les moments de

¹ Rom. 1 : 17 ; Gal. 3 : 11.

² Cf. une sentence rabbinique rapportée par L. GAUTIER, *La loi dans l'ancienne alliance*, Lausanne (Bridel), 1908, P. 28.

³ Cf. M. KAUFMANN, *Was Koheleth a sceptic ?* Exp. V^e série, vol. IX, 1899, p. 389-400. CORNILL, *Einleitung*⁶, p. 265-266.

grandes souffrances. Quand des multitudes d'hommes vivent dans les mêmes craintes et les mêmes espérances, des voix s'élèvent qui annoncent l'arrivée du secours merveilleux attendu secrètement par la foule¹. Et pour signaler de tels faits il n'est pas nécessaire de remonter à une date lointaine : pendant le siège de Paris, en 1870, il y eut une production intense de pamphlets de tous genres qui étaient de véritables Apocalypses. A Jérusalem pendant le siège, en Babylonie pendant l'exil, il y eut des prophètes qui annonçaient que Jahweh allait bientôt intervenir lui-même et châtier les oppresseurs d'Israël².

Ces prophètes nationalistes (nous aimons mieux les appeler ainsi que leur donner le titre de faux prophètes, car nous croyons d'une manière générale à leur sincérité) ont été, en l'espèce, les prédécesseurs des écrivains apocalyptiques.

Comme Jérémie, Ezéchiel a attaqué ces prophètes nationalistes. Nous ne dirions pas qu'il les ait imités : le fait n'aurait rien d'impossible en lui-même, mais il n'est pas possible d'en montrer l'exactitude ; il ne paraît pas, d'ailleurs, que ces prophètes aient été très nombreux, ni très influents au sein de la *goldh*. Mais la cause qui donna naissance, au début de la période de l'exil surtout³, à ces sortes d'Apocalypses avant la lettre, cette crise de la foi religieuse qui troubla alors profondément bien des âmes israélites, ne pouvait pas ne pas agir sur Ezéchiel, sans qu'il s'en doutât, peut-être, mais non moins réellement.

S'il n'a pas, comme ses collègues les prophètes nationalistes, proclamé la sécurité et la délivrance, mais au contraire la ruine et la tourmente⁴, il n'en est pas moins vrai que ces hommes et ces femmes prophétisaient *selon leur propre*

¹ A. LODS, *Le livre d'Hénoch*, p. XV.

² Jér. 29 : 31 ; Ez. 13 : 10, 16.

³ Mais aussi vers la fin de cette période, lorsque la puissance babylonienne commença à être menacée de ruine : Es. 13-14 : 23 ; 34.

⁴ Ez. 13 : 11 et suiv.

cœur¹ qui était un cœur d'Israélite. Or Ezéchiel est aussi un vrai patriote² : à quoi pourrait-il comparer Jérusalem pour exprimer son amour pour elle, sinon à celle qui *fait les délices de ses yeux* ? Son cœur dut battre à l'unisson de celui des autres, souffrir, soupirer en silence sans doute³, mais souffrir autant et plus que personne et former des rêves qui n'étaient sans doute pas tellement différents de ceux de Shemaïah, de Sedecias, d'Achab et des autres prophètes nationalistes, mais qui reportaient simplement à une date un peu plus éloignée ce que Shemaïah et ses collègues avaient annoncé comme imminent, l'intervention divine en faveur d'Israël.

Cette influence, que la crise de l'espérance religieuse et nationale eut sur Ezéchiel, peut être difficilement montrée d'une manière indiscutable, nous croyons qu'elle fut toutefois certaine et profonde.

Nous tenons bien d'ailleurs à faire remarquer que nous ne voulons pas dire qu'une seule des Apocalypses juives soit née du désespoir — ce serait faux et insuffisant, le désespoir seul ne pousse pas à prophétiser — mais qu'elles sont nées dans le désespoir⁴, ou devant la menace du désespoir.

Ce n'est que plus tard, lorsque l'apocalyptique fut devenue un genre littéraire bien établi, aux formes traditionnelles, qu'on la vit parfois se transformer en procédé de polémique et d'apologétique ou en une manière de manifeste politique et sectaire. Mais s'il cessa dès lors d'être vrai que le genre apocalyptique est toujours la création plus ou moins spontanée de la foi aux prises avec le désespoir et qui a comme une terreur d'avoir peur, il n'en demeure pas moins que ce fut surtout aux époques de crise de l'espérance religieuse qu'on les vit naître, lorsque le joug de la domination païenne se faisait plus lourd et que, gémissant sous le poids des

¹ Ez. 13 : 2, 17.

² Ez. 24 : 16.

³ Ez. 24 : 17.

⁴ L.-A. MUIRHEAD, *The eschatology of Jesus*, p. 67.

misères présentes, les fidèles cherchaient à soulever ou à percer le voile de l'avenir pour retremper leur courage par la vision du triomphe prochain des saints et des justes ¹.

Ce fut le cas précisément à ces heures sombres de l'histoire d'Israël où les adorateurs de Jahweh avaient perdu toute espérance ².

¹ SWETE, *The Apocalypse of St-John* ², Londres, Macmillan, 1907, p. XXVII.

² Ez. 37 : 11.

CHAPITRE VI

La crise de la vie politique

§ 1^{er}. — La perte du contact avec la réalité et avec le présent

L'œuvre d'Ezéchiél présente deux parties très différentes : dans la première, qui se termine au moment de la chute de l'état judéen (586) ou plus exactement au commencement du siège de Jérusalem¹ (janvier 587), Ezéchiél parle et agit en prophète ; dans la seconde partie, qui commence lorsque la nouvelle de la reddition de Jérusalem arrive à la *golâh*, c'est surtout le prêtre qui apparaît chez lui.

Ainsi que nous l'avons fait remarquer à propos de la renaissance du Jahvisme populaire, les grands prophètes réformateurs ont fait très peu de prédictions : pour eux, l'important, c'est le présent ; ce sont des prédicateurs et non pas des devins. Les châtiments dont ils menacent Israël rebelle, le péril étranger qu'ils signalent étaient aussi faciles à prévoir, le plus souvent, que les dangers que la propagande islamique, par exemple, fait courir à nos colonies africaines. Lorsque le Deutéro-Esaïe, qui, bien que postérieur à Ezéchiél, est plus fidèle à la tradition des grands prophètes, annonce de même l'intervention de Cyrus, Messie de Jahweh, c'est parce que déjà Cyrus a paru et, qu'à la nouvelle de ses premières vic-

¹ Ez. 24 : 1.

toires contre Astyage et Crésus, une immense espérance monte au cœur du prophète de l'exil¹ et de ses compatriotes de la *golâh*.

Et pourtant, chez le Deutéro-Esaïe, comme chez Ezéchiel, nous relevons un trait commun, le manque de contact avec la réalité. Les visions enthousiastes du grand anonyme de l'Exil sont optimistes jusqu'à l'impossible.

Cyrus, qui a été tout d'abord inconsciemment un instrument de Jahweh², se convertira au judaïsme et deviendra un adorateur du Dieu d'Israël³. Les exilés, conduits par Jahweh, reviendront à Sion par une route directe qui traversera le désert :

Une voix proclame, dit le prophète :
Dans le désert déblayez la route de Jahweh ;
Nivelez, dans l'Arabâh,
Une chaussée pour notre Dieu !⁴

Du fait que le Deutéro-Esaïe a, comme Ezéchiel, vu l'avenir sous un jour enchanteur et qu'il a perdu autant que lui le contact avec la réalité, nous concluons qu'une cause commune a dû agir sur l'un et sur l'autre, leur faisant perdre, en quelque mesure, le sentiment du réel et du possible. Cette cause, nous la trouvons dans les circonstances de l'Exil.

Pendant l'Exil, les déportés, privés de droits et de responsabilités politiques⁵, et d'autre part, jouissant de loisirs abondants sous le régime de la domination babylonienne, se laissèrent aller à devenir plus ou moins des rêveurs⁶. Ils avaient de vastes espérances et peu à peu ils crurent avoir de grands souvenirs. N'étant plus mêlés aux affaires publiques, privés de toute responsabilité, ils firent ce que l'on fait tou-

¹ W. H. BENNETT, *The post-exilic prophets*, p. 37, 38.

² Es. 45 : 4.

³ Es. 41 : 25. J. SKINNER, *Isaiah*, Cambridge (Univ. Press), 1898, II, p. 23.

⁴ Es. 40 : 3.

⁵ SMEND, *Der prophet Ezechiel*, p. XX.

⁶ G.-A. SMITH, *Twelve prophets*, II, p. 275.

jours dans les cas analogues : ils se représentèrent l'avenir d'une manière fantastique et taillé à coups de grands événements et de mesures violentes ; ils oublièrent que ni la vie, ni l'histoire, ni la politique ne sont simples.

Le livre d'Esther nous représente chez Mardochée un caractère bien différent de celui de ces fidèles de la *goláh*. Probablement il y eut, dès l'époque d'Ezéchiel, des Mardochées à l'esprit pratique et dont toute la religion se réduisait au nationalisme, mais on ne leur permettait pas encore d'être des leaders religieux. Ceux qui comptaient alors pour quelque chose en Israël étaient les pères de ces *Hasidim*, à la piété desquels nous devons la plupart des psaumes. De leur foi ardente et troublée et de leur inexpérience politique ont jailli ces rêves d'avenir dont les premières Apocalypses ont été le fruit. Ce n'est pas seulement l'incroyable foi que le peuple juif a eu en lui-même, selon le nom de Renan¹, qui explique les Apocalypses, ce n'est pas même la foi religieuse aux prises avec le désespoir, c'est aussi la perte de contact avec la réalité présente sans laquelle les visions d'avenir n'auraient peut-être pas pris la forme apocalyptique. Sans cette perte du contact avec la vie réelle, les Israélites se seraient probablement représenté la destruction des ennemis de leur nation, le jour de Jahweh, sous forme de bataille et l'auraient attendu de révolutions politiques, comme l'avaient fait Amos et Esaïe.

Ce fut la perte du contact avec la réalité qui de plus en plus conduisit à donner ce rôle aux forces surnaturelles². Les rêves étaient grandioses : le moyen de les exécuter dut être merveilleux. Cela fut d'autant plus facile que, pour les anciens, la notion de la loi naturelle n'existait pas à proprement parler : ils vivaient dans une atmosphère de merveilleux qui influençait leur jugement en toute occasion. C'est

¹ RENAN, *Hist. du peuple d'Israël*, 1891, III, p. 403.

² Ez. 38, 39 ; Zach. 1 : 20 et peut-être Ez. 21 : 36.

surtout alors que se réalisait facilement la parole de Goethe :
Le merveilleux est l'enfant chéri de la foi.

§ II. — Besoins de rénovation sociale

La situation économique des exilés semble avoir été relativement prospère : jouissant d'une certaine liberté sous leurs cheiks nationaux, ils pouvaient se construire des maisons, acquérir des champs et les cultiver¹. Aussi bien, c'était la partie la plus industrielle de la population judéenne qui avait formé les caravanes de captifs emmenés à Babylone². Est-ce à dire que les déportés n'aient pas eu à souffrir des exactions de leurs dominateurs ? Non, sans doute : il fallut pour édifier les palais et les temples de Babylone, comme pour ceux de Ninive³, utiliser la main-d'œuvre des captifs. Et c'est précisément, croyons-nous, cet état instable de prospérité menacée, à chaque instant, par les fantaisies despotiques des rois, de leurs courtisans et de leurs officiers, qui dût faire naître jusqu'à un certain point chez les Israélites des rêves de transformation sociale et économique.

On n'est pas socialiste, d'ordinaire, lorsqu'on possède le droit de jouir de tous les plaisirs de ce monde. On ne l'est pas davantage, ou ne l'est guère, lorsqu'on n'a en partage que les misères d'une vie inintelligente et bestiale. Les Hébreux n'avaient pas plus rêvé en Egypte de rénovation sociale que les parias de l'Inde aujourd'hui. Le peuple opprimé et malheureux fait des Jacqueries, puis retombe dans sa pas-

¹ L. GAUTIER. *La mission du prophète Ezéchiel*, p. 31. Les archives de la puissante banque babylonienne Murashû et fils, datées de 464 à 405 avant l'ère chrétienne, et qui ont été découvertes près de Nippour, près d'un des sites présumés du Kebar, contiennent un bon nombre de noms d'apparence tout à fait juive.

² 2 Rois 24 : 14, 15 ; L. GAUTIER. *op. cit.*, p. 29.

³ Cf. sur l'usage de la main-d'œuvre des captifs dans la construction des monuments assyro-babyloniens, un bas-relief de Khorsabad reproduit par A. JEREMIAS, *Das A. T. im Lichte des Alten Orients* ², p. 401 et les bas-reliefs de Koyoundjik reproduits par LENORMANT, *Hist. ancienne de l'Orient* ³, Paris (Lévy) 1885, IV, p. 317, 396, 397.

sivité ; c'est au contraire la population relativement aisée des grandes villes qui sait montrer, nettement et avec persévérance, son mécontentement et ses besoins de rénovations économiques.

La religion a tout à gagner à une situation économique relativement prospère ¹ : la Réformation a été précédée par la Renaissance et par un grand développement de la richesse publique. Il en est ainsi de la plupart des réveils religieux : un de leurs facteurs importants a très souvent été une situation à la fois prospère et instable. C'était bien celle des exilés en Babylonie ; nous signalons ce point qui a été laissé de côté, croyons-nous, par les historiens de la religion d'Israël ; il n'est pas sans importance pour expliquer le réveil chez les déportés de cet esprit religieux si éteint chez les Israélites qui étaient restés en Palestine, en butte à la misère et aux razzias des peuples voisins.

Ces préoccupations de nature sociale n'ont pas contribué très directement au développement des tendances apocalyptiques chez Ezéchiel, mais elles ont laissé leur trace dans ses visions d'avenir.

Dans la suite des jours, lorsqu'Israël sera revenu dans le pays de Jahweh, la paix règnera complète : le peuple s'accroîtra en nombre, les villes dévastées seront rebâties, les ruines seront relevées ; la terre, qui était dévastée, sera cultivée à nouveau, et l'on dira : Cette terre désolée est devenue comme un jardin d'Eden ². Il n'y aura même plus de bêtes fauves ³. Cette prospérité remarquable donnera satisfaction à tous les rêves de bien-être paisible et sûr qu'avaient formés les exilés.

En Israël, plus de guerres à craindre, plus d'armée à entretenir : Jahweh défendra lui-même son peuple. Il n'y aura

¹ T. ROGERS, *Economic interpretation of history*, cité par G.-A. SMITH, *Twelve prophets*, II, p. 425.

² Ez. 36 : 33-38.

³ Ez. 34 : 25.

plus de crimes puisque Dieu gravera sa loi dans le cœur de ses fidèles. Le roi, un davidide bien authentique, un pieux serviteur de Jahweh, ne commettra pas d'exactions. Le plus clair de ses revenus sera employé à l'entretien des sacrifices, c'est-à-dire au bien public.

La nature elle-même sera transformée. La petite source du Temple¹ devient un fleuve dont les eaux vivifiantes fertilisent le grand désert de Juda. Le long des deux rives, les arbres fruitiers poussent, formant une oasis qui s'étend jusqu'à la Mer Morte dont les eaux assainies deviennent poissonneuses. Toutefois les marécages avoisinants restent salés et servent à l'extraction du sel. Les feuilles des arbres jouissent de propriétés médicinales merveilleuses².

Cette vision d'Ezéchiel, largement utilisée par l'Apocalypse, montrait par avance aux exilés un monde nouveau où la justice habite : elle est un magnifique programme de rénovation économique inspiré par des besoins sociaux non satisfaits au sein de la *golâh* de Babylone.

¹ C'est peut-être une réminiscence de la source du Temple de Jérusalem, mais cela n'est pas absolument sûr. Cf. W. SIMPSON, *Jerusalem, an introduction to its archæology and topography*, T S B A, 1872, p. 321. Cf. LOTHOUSE, *Ezek.*, p. 341, 342.

² Ez. 47 : 6-12.

CHAPITRE VII

Le babylonisme ¹

La civilisation et la religion de Babylone ont eu sur l'évolution religieuse d'Israël une très grande influence. Bien qu'il soit facile d'exagérer sur ce point et, avec un trop grand nombre de panbabylonistes, de montrer un rapport intime, là où il n'y a que ressemblance extérieure, nous pensons qu'on ne peut se refuser à admettre que, à plusieurs reprises, le babylonisme a été le facteur extérieur le plus puissant qui soit intervenu dans le développement théologique et rituel de l'hébraïsme et du jahvisme.

Sur un homme doué d'une vaste imagination, sur un sensitif comme Ezéchiel, dont la mémoire retenait, d'une manière

¹ Il n'est pas nécessaire de consacrer un paragraphe particulier à l'influence de la religion perse. Il est certain que celle-ci fut très grande plus tard et que le développement de l'angélologie, du dualisme, de l'eschatologie surtout, a donné à l'apocalyptique juive un caractère bien différent de celui que nous trouvons dans les premières productions de ce genre littéraire. Mais une influence quelconque de la religion perse sur Ezéchiel n'est rien moins que démontrée. S'il y avait dans la vaste Babylone une colonie perse, rien ne nous laisse supposer qu'elle ait essayé de faire du prosélytisme religieux, tendance assez étrangère aux mœurs de cette époque. De plus les exilés, Ezéchiel surtout arrivé à l'âge mûr en Babylonie, ne pouvaient comprendre la langue des Perses et, comme on le sait bien, on n'arrive pas facilement à saisir l'esprit d'une religion lorsqu'on ignore la langue de ses adeptes. En fait, les divers traits qu'on rencontre chez Ezéchiel et qui pourraient être expliqués par une influence perse, peuvent plus facilement être rapportés à une influence babylonienne qu'à une influence perse ; il en est ainsi du nombre *sept* qui est celui des anges dans la vision du chapitre VIII. Le dualisme perse n'existe pas chez notre prophète : pour lui, Jahweh est bien, comme pour la tradition israélite, l'auteur du mal. Son eschatologie est très élémentaire. Bien des causes, sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir l'influence du mazdéisme, expliquent le développement de l'angélologie qu'on trouve chez Ezéchiel.

peut-être quelque peu pathologique, tels traits frappants, il est certain que cette influence devait être beaucoup plus grande que sur les hommes du peuple qui ne voyaient guère, dans les palais et les temples de Babylone, que la cause de corvées nombreuses et de pénibles travaux exécutés sous le fouet ou le bâton des surveillants royaux.

Si au point de vue politique et patriotique, Ezéchiel, comme ses compatriotes, ne pouvait aimer ceux qui avaient ravagé et détruit la ville des tombeaux de ses pères, au point de vue religieux il ne se sentait pas, tant s'en faut, séparé d'eux par un fanatisme aveugle. Il est vrai qu'il ne pouvait que beaucoup souffrir, lorsqu'il voyait nombre de Juifs apostats délaisser le culte de Jahweh pour celui des divinités babyloniennes, mais, lorsqu'il assistait aux pompeuses cérémonies des cultes de Babylone dont les rites lui rappelaient beaucoup ceux du temple de Salomon¹, il ne pouvait s'empêcher de se laisser entraîner à une admiration qui savait bien faire taire son particularisme et ravivait dans son âme de prêtre des souvenirs à la fois tendres et douloureux.

Les visions d'Ezéchiel sont beaucoup faites de ces réminiscences ; nous les classerons sous trois chefs principaux :

1° celles qui proviennent du spectacle de la civilisation babylonienne ;

2° celles que nous pouvons rattacher plus particulièrement à la science ;

3° celles de la religion de Babylone.

§ I. — La civilisation

Le plus grand nombre des exilés avaient été établis à l'intérieur de la ville même de Babylone dont l'enceinte était très grande. Le Kebar était un des nombreux canaux des environs de Babylone à qui le nom de rivière était souvent donné².

¹ J. E. THOMAS, *The O. T. in the light of the religion of Babylonia and Assyria*, Londres, 1909, p. 129 et suiv.

² A. JEREMIAS, *op. cit.*, p. 579.

Ainsi les exilés avaient constamment sous leurs yeux *la Maîtresse des Royaumes*¹ étalant la pompe et le faste de ses palais et de ses temples, méprisant le monde, orgueilleuse de ses remparts et de ses terrasses, de ses jardins suspendus et de ses monuments grandioses. Quoi d'étonnant si le pauvre captif juif se sentait comme écrasé devant cette architecture fantastique, en même temps qu'émerveillé et comme ébloui par cette civilisation remarquable qui avait depuis longtemps exercé sur les Israélites un attrait extraordinaire² ?

Les monuments qu'Ezéchiel a eu sous les yeux lui ont fourni le fond de ses visions et de ses descriptions. Son imagination, ajoutant ou retranchant aux figures initiales, les a aussi mélangées et rendues parfois quelque peu confuses³. Le sens symboliste que le prophète leur a certainement donné, rend aussi encore plus difficile la recherche du prototype qui a pu être modifié pour mieux s'adapter au symbole.

Nous étudierons cette influence de la civilisation babylonienne sur deux traits des visions d'Ezéchiel :

- a) les Keroubs ;
- b) le temple de la ville « Jahweh-Shammah ».

a) Les Keroubs⁴

Il ne fait de doute pour personne que, dans la manière dont il dépeint les Keroubs, Ezéchiel a été largement influencé par le souvenir qu'il a des taureaux ailés qui se trouvaient à l'entrée des palais de Mésopotamie.

¹ Esaïe, 47 : 5.

² Cf. le parabole d'Oholab et d'Oholibamah, en particulier Ez. 23 : 14-17. Sur ce point Ezéchiel est tout à fait dans la tradition prophétique ancienne hostile à la civilisation. Mais il y a chez le prophète plusieurs personnages : dans son esprit des tendances contraires coexistent sans s'unir. En effet, pour lui, rien n'est plus digne de Jahweh qu'un temple édifié sur le modèle des temples de Babylone, comme celui qu'il vit dans sa vision. La ville nouvelle de Jahweh-Shammah sera carrée comme Babylone.

³ DUSSAUD, *Les visions d'Ezéchiel*, RHR, XXXVII, 1898, p. 301.

⁴ Smend dit que le Keroub est d'origine indienne (*Der prophet Ezechiel*, p. 221 et suiv.), mais ce point n'est pas démontré. Cf. DUSSAUD, *l. c.* p. 304.

Mais il est plus difficile de pousser la comparaison jusque dans les détails. Les mains d'hommes qui sortent de dessous les ailes sont étrangères aux taureaux ailés. Il est vrai qu'on les trouve représentées sur des bas-reliefs où on a donné aux Keroubs les traits de génies protecteurs à forme plus humaine.

Aucune fouille n'a amené jusqu'à aujourd'hui à la lumière un Keroub à quatre têtes. C'est la vaste imagination d'Ezéchiel qui lui a inspiré, jusqu'à un certain point, l'idée d'assembler sur un même Keroub des têtes d'homme, de lion, de taureau et d'aigle qui n'étaient réunies que par deux dans les bas-reliefs babiloniens. Il est à remarquer que les quatre figures dont parle Ezéchiel sont les seules qui, sur les monuments découverts, soient attribuées à des Keroubs.

H. Winckler¹, par plusieurs habiles corrections et en particulier en supprimant 1 : 6a, comme étant une glose, ne laisse à chacun des Keroubs qu'une figure, mais la légitimité de ces corrections est au moins douteuse et ailleurs (Ez. 41 : 18-19) le prophète parle de Keroubs bicéphales.

Lenormant a voulu identifier les Keroubs d'Ezéchiel avec les taureaux ailés². A première vue le passage Ez. 10 : 14, comparé à 1 : 10, permettrait de trouver de rapport. Voici ces deux textes tels qu'ils nous ont été conservés par les massorètes :

Ez. 1 : 10

Et quant à la ressemblance de leurs faces, c'était une face d'homme et une face de lion, à droite, pour tous les quatre et une face de bœuf à gauche, pour tous les quatre et une face d'aigle, pour tous les quatre.

Ez. 10 : 14

Et chacun avait quatre faces : premièrement de Keroub, et deuxièmement d'homme, et troisièmement de lion, et quatrièmement d'aigle.

¹ H. WINCKLER, *Allorientalische Forschungen*, I, 347-349.

² LENORMANT, *Les origines de l'histoire*², p. 112-119. Cf. FRIEDRICH DELITZSCH, *Wo lag das Paradies*, p. 150 et suiv., *Glossarium ezech.-bab.* dans *Liber Ezechielis* de BAER, p. 13.

On pourrait en déduire que le prophète identifie le Keroub avec un taureau : mais si l'on admet avec Lenormant et Delitzsch que les taureaux ailés étaient appelés Keroubs, il n'en devient pas plus facile d'identifier l'image qu'Ezéchiél se faisait du Keroub avec le taureau ailé. En effet, les taureaux ailés ont une face *d'homme* ; or, si on adopte l'hypothèse de Lenormant : Keroub = taureau ailé à face humaine, on doit en déduire que « face de Keroub » est identique à « face d'homme » et le verset E. 10 : 14 s'explique ainsi :

Et chacun avait quatre faces : premièrement *d'homme*, et deuxièmement *d'homme*, et troisièmement de lion, et quatrièmement d'aigle.

Le texte massorétique d'Ez. 10 : 14 ne saurait donc être cité en faveur de l'hypothèse de Lenormant. Il faudrait supposer, pour qu'il l'appuyât, que les Keroubs du temple de Jérusalem avaient une face de taureau, ce qui n'est absolument pas démontré.

De plus, le verset 10 : 14 tout entier est généralement considéré comme une glose : Hitzig, Smend, Cornill, Siegfried, Toy, le retranchent ; d'autre part les conclusions de Lenormant ont été, même au point de vue de la science assyriobabylonienne, trop hâtives¹ et, enfin, le texte 1 Rois 7 : 29 distingue formellement les Keroubs des taureaux.

En résumé, le Keroub, s'il doit être rapproché du taureau ailé, ne peut lui être identifié.

Quelle sera notre conclusion ? C'est que dans sa vision des Keroubs, Ezéchiél a été influencé par les souvenirs qu'il a probablement eus des keroubim du temple de Salomon, mêlés à ceux plus récents des Keroubs de différentes espèces, à corps d'homme ou de taureau et aux faces d'homme, de taureau, d'aigle ou de lion qu'il avait remarqués à Babylone. Il nous est assez facile de comprendre comment son imagination ardente a pu en être frappée et, travaillant sur ces données

¹ H. GUNDEL, *Schöpfung und Chaos*, p. 131.

primitives, les reproduire en leur donnant une apparence plus fantastique et en les animant d'une vie extrêmement intense.

b) Le nouveau temple

Le sanctuaire nouveau qu'Ezéchiel contemple dans sa vision¹ a des traits communs avec celui de Salomon, lequel ressemblait beaucoup, ainsi que nous l'avons fait remarquer, aux temples de Babylone. Le nouveau temple leur est encore plus semblable. Ezéchiel n'était pas seulement un imaginaire et un artiste², il avait aussi un esprit très pratique. Malgré l'imperfection de la langue qu'il emploie et qui se prête mal à la technique de l'architecture, le temple qu'il dépeint a pu être facilement reconstitué. Il n'a rien de fantastique. Ezéchiel croyait qu'on pourrait vraiment le construire ainsi qu'il l'avait décrit et il fit sa description avec une sûreté de détail extraordinaire.

Il avait fort bien pu se procurer les mesures et le plan d'un temple babylonien. Ce qui pourrait peut-être le prouver, c'est que les mesures de longueur qu'il emploie sont celles qui étaient en usage à Babylone et que les Israélites y adoptèrent : la coudée d'une coudée et d'une palme et la toise (*qanéh*) de six coudées et six palmes.

Nous croyons que la vision du Temple a été réelle comme toutes les autres³. Les mesures prises par Ezéchiel, ou qui lui auraient été communiquées, lui auraient été comme redonnées dans sa vision par son inconscient.

Quoi qu'il en soit, sur bien des points, le Temple d'Ezéchiel rappelle les sanctuaires babyloniens : il est carré comme ils l'étaient en général, avec une grande cour entourée de galeries couvertes où se trouvaient des chambres à l'usage des prêtres. Il en diffère toutefois et, cela se comprend facilement, par plusieurs traits importants.

¹ Ez. 40-43.

² MOULTON, *Ezek.*, p. 35.

³ LOFTHOUSE, *Ezek.* p. 287.

§ II. — La science

Ayant vu que l'architecture babylonienne a exercé sur Ezéchiél un très grand attrait, nous ne nous étonnerons pas de trouver que pour d'autres parties de la science d'alors, le prophète a été à l'école des savants de Babylone.

La Babylonie était renommée pour ses astrologues, qui étaient aussi des astronomes remarquables.

Or, l'astrologie est déterministe, et Ezéchiél qui l'est, nous l'avons vu, beaucoup plus que ses prédécesseurs, a pu, jusqu'à un certain point, le devenir sous l'influence de doctrines professées par les astrologues chaldéens : lui qui avait déjà découvert, dans ses méditations personnelles, qu'il existe un plan divin, a pu trouver, dans l'enseignement des astrologues, une confirmation du dogme découvert par sa foi¹.

L'astronomie chaldéenne révéla à Ezéchiél une cosmologie grandiose. Peut-être, d'ailleurs, la cosmologie est-elle encore, pour Ezéchiél, chose nouvelle et science mal assimilée. Sa vision du trône porté par les Keroubs nous représente un microcosme² tout à fait chaldéen et à peine naturalisé jahviste.

¹ Cf. P. VOLZ, *Was wir von den babylonischen Ausgrabungen lernen*, Z T K, 1904, p. 219, 220.

² Les explications de cette vision sont légion ; Abravanel, dans sa préface au livre d'Ezéchiél, les classe déjà en trois groupes : premièrement les explications cabalistiques, puis les explications scientifiques et philosophiques dont le type est celle de Maimonides qu'il réfute copieusement et en troisième lieu les explications prophétiques qui voient dans les quatre animaux les quatre grands empires. C'est à cette troisième explication qu'Abravanel se rattache. Nous ne pouvons nous arrêter aux interprétations mystiques et purement théologiques.

M. Dussaud explique la vision du trône, qui d'après lui ne constitue pas une *Merkabáh*, par la mythologie babylonienne. Mais sur plusieurs points les rapports qu'il cherche à établir nous ont paru très fragiles. Il admet que Ez. 10 : 2, suppose un autel sous le trône (*l. c.* p. 310) comme dans le relief de Rassam où un disque radié repose sur un autel. Il nous paraît aussi difficile d'admettre que les « roues » (*ophannim*) qui se trouvent avec les Keroubs soient inspirés des disques radiés tenus en laisse par des génies et qui sont un emblème de Shamash (*l. c.* p. 308). M. Dussaud fait bien remarquer à l'appui de son hypothèse que les roues sont indépendantes de la *Kebód Jahweh* et au contraire intimement liées aux Keroubs (Ez. 1 : 19-21, 10 : 16-17), mais

Voici comment nous le comprenons. Les quatre êtres qui soutiennent le firmament (*Raqi'a*)¹ sont les quatre vents des cieux, mais sont aussi des génies², des êtres supraterrrestres, des émanations de la divinité. Ezéchiel ne laisse pas de leur reconnaître un caractère surnaturel et merveilleux³, quoiqu'ils soient pour lui seulement des acolytes, des serviteurs de Jahweh⁴. Le syncrétisme du prophète reste beaucoup dans le vague sur ce point comme sur bien d'autres.

Nous appuyant sur notre hypothèse qui voit, dans la théophanie accordée à Ezéchiel, un microcosme, nous pourrions donner de Ez. 10 : 2 une interprétation que nous n'avons trouvée nulle part. Voici ce verset traduit d'après le texte de Toy :

« Et il dit à l'homme vêtu de lin : Va au milieu du *galgâl* sous les Keroubs⁵ et remplis tes mains de charbons ardents pris d'entre les Keroubs. »

Que l'on rapproche ce passage de Ez. 1 : 13 :

« Et entre les animaux, il y avait comme des charbons ardents et qui ressemblaient à des torches et une lueur flamboyante ; et du feu jaillissaient des éclairs. »

Nous en concluons que *galgâl*, qui d'après le sens étymologique indiquerait plutôt un tourbillon, une tourmente, est un

nous ne voyons pas pourquoi Ezéchiel aurait adopté cette image et surtout pourquoi il y aurait quatre de ces disques.

Nous avons trouvé un essai d'explication cosmologique dans l'étude de L. HEBRANS, *De Visionibus Ezechielis prophetæ*, R B, 1894, p. 586 et suiv. Les animaux et les roues seraient d'après ce travail, des signes du zodiaque ou des constellations, les yeux représenteraient les étoiles, le feu central de la *merkabâh* (Ez. 1 : 13, 10 : 2) représenterait le soleil. Cette explication nous a paru arbitraire. On n'en voit pas les rapports avec le babylonisme ni avec la psychologie du prophète.

¹ רקיע. Ce firmament est peut-être un disque. On pourrait peut-être le déduire de Ez. 1 : 15 où on lit le singulier **אֶחָד מֵאֲפֻקַי הָאֵרֶץ** dans le texte massorétique comme dans les LXX. Mais le texte est ici en très mauvais état.

² H. ZIMMERN, *Die Keilinschriften und das A. T.*³, p. 631, A. JEREMIAS, *Das A. T. im Lichte des Alten Orients*², p. 581.

³ Ez. 28 : 14, 16.

⁴ Ez. 10 : 7.

⁵ Les LXX ont le pluriel qui est à adopter plutôt que le singulier du texte massorétique, cf. Toy, *l. c.* p. 57.

espace où se forment des phénomènes ignés et qui produit la foudre. Nous nous croyons le droit d'unir ces deux idées et de voir dans le *galgál*, le ciel atmosphérique où se forment les orages et les tempêtes, la foudre et les éclairs¹. Le ciel atmosphérique se trouve naturellement au-dessous du firmament. De même le *galgál* est au-dessous du *raqí'a* couleur saphir porté par les Keroubs et par conséquent entre les Keroubs. Il est vrai que Ez. 10 : 2 semblerait affirmer que le *galgál* se trouve sous les Keroubs, puisqu'il est dit à l'ange : « Va... sous les Keroubs, etc. » ; mais ici les Keroubs (ou le Keroub, comme dit le texte massorétique) sont considérés comme formant un ensemble, en sorte que le *galgál* est bien en même temps *sous* les Keroubs (considérés comme un groupe) et *entre* les Keroubs (pris séparément).

Ezéchiél a, selon nous, admis sept cieux superposés, les sept *tubukáti* des babyloniens : ce seraient le *galgál*, les quatre *ophanním*, le *raqí'a* porté dans Ez. 1 : 28. Ce dernier ciel est la demeure propre de la gloire de Jahweh.

Le point le plus sujet à discussion dans notre hypothèse est l'identification des *'ophanním* avec quatre cieux. Les objections suivantes peuvent être présentées :

1° Les *'ophanním* sont en mouvement ; ils suivent les quatre Keroubs.

Rép. Oui, mais en même temps les *'ophanním* restent avec tout l'ensemble de la *Merkabáh*. Dans la vision, ils ne se meuvent pas plus que Jahweh lui-même.

¹ Cf. Ps. 77 : 19 qui montre que le tonnerre est dans le *galgál*. Maimonide, dans le *Moreh Neboukim* (*guide des égarés*), sur Ezéchiél, chap. 4, combat une opinion de Jonathan ben Ouzziel, celui-ci indentifiait *'ophán* et *galgál*. Il voyait dans les *'ophanním* des êtres célestes (cette interprétation remonte à Hénoch) se basant sans doute sur Ez. 1 : 16, 10 : 9 qui déclarent que la couleur des *'ophanním* était comme celle du *tarshish* (topaze) c'est-à-dire jaune, « couleur qui est, comme l'on sait, remarque Maimonide, attribué au ciel ». Un peu plus loin, le même docteur dit de Jonathan b. Ouzziel : « Il était, je crois, conduit à cette explication parce qu'il pense que le sens original de *galgál* était ciel. » On voit que notre hypothèse n'est pas absolument sans précédent ou du moins l'opinion de Maimonide sur Jonathan b. Ouzziel est exacte ; sur le dernier point, le seul qui nous intéresse particulièrement, il emploie une forme quelque peu dubitative.

2° La position des *'ophannîm* ne se comprendrait guère par rapport aux Keroubis.

Rép. Cela nous est aussi difficile avec les autres hypothèses proposées jusqu'à ce jour. Nous croyons que les *'ophannîm* sont des *calottes sphériques* dont les sections planes sont perpendiculaires à un même axe vertical. Ils sont ainsi placés les uns au-dessus des autres et le *galgâl* est au-dessous du groupe qu'ils forment.

Les *'ophannîm* ne peuvent être des roues ; comment rapporter à des roues le mot *gab*¹, qui signifie « voûte, bosse, dos » ? Il se comprend bien mieux de la convexité des calottes dont nous parlons.

3° Les *'ophannîm* sont couverts d'yeux, qui seraient les étoiles. Il serait étrange que le prophète ait placé ces étoiles non sur le firmament (*raqî'a*), mais sur quatre firmaments stellaires inférieurs.

Rép. Si nous pensions qu'Ezéchiel admettait que les étoiles sont absolument fixées au ciel, cette objection serait très forte ; mais nous ferons remarquer que c'est avec beaucoup de bon sens qu'Ezéchiel ne met pas d'étoiles au *raqî'a* ; il connaît le mouvement nocturne des étoiles. Or, il eût été inadmissible que la demeure de Jahweh fût mobile et soumise à des lois. Les étoiles sont au-dedans du *raqî'a*. Aussi bien le récit sacerdotal de la création distingue lui aussi le *raqî'a* des étoiles. Celles-ci n'étaient pas regardées comme très éloignées, puisque les réservoirs d'eau de pluie se trouvaient au-dessus, ni très grosses et très fermement fixées à leur firmament puisque l'Apocalypse d'Es. 34 nous les montre tombant sur la terre comme des feuilles mortes². C'est afin de

¹ גַּב (Ez. 1 : 18). Nous en dirons autant du mot גִּי qui se rencontre dans le texte massorétique d'Ez. 10 : 12 et que Toy rétablit dans le texte de 1 : 18. Il est traduit ordinairement par *rayon* mais se comprend aussi bien et même mieux des *bords* d'une coupole. Le verset 1 : 18, dans le texte hébreu de Toy, se traduirait ainsi, d'après nous :

« Et le sommet de leur courbure, comme les bords, à toutes les quatre, était rempli d'yeux tout autour. »

² Es. 34 : 4.

donner au *raqi'a* un caractère plus digne de ce que doit être le marche-pied de Jahweh qu'Ezéchiel n'y a pas fixé ces petits luminaires, d'importance minime, qu'on appelle les étoiles.

4° Si les *'ophannîm* sont des cieux stellaires, on a de la peine à comprendre l'expression Ez. 1 : 20, 10 : 17, traduite ordinairement : « l'esprit des animaux (ou l'esprit de vie) était dans les roues ».

Rép. Ce verset a toujours été embarrassant quel que soit l'arrangement adopté dans la *Merkabâh*. Le texte massorétique, auquel nos versions prétendent rester fidèles, porte le singulier הִיָּה¹ et non le pluriel הִיָּת. De plus le sens propre de רוּחַ est « souffle, vent ». Toy rétablit le pluriel הִיָּת à cause du contexte. Kraetzschmar traduit : un esprit (était) en eux². Nous préférons, soit nous en tenir au texte massorétique et traduire avec Jahn : « un esprit de vie était dans les *'ophannîm* », soit plutôt, comme nous le faisons d'ordinaire, adopter le texte hébreu de Toy et traduire : « le souffle des génies donnait contre les *'ophannîm*. » On se souvient que les animaux représentent, en même temps que quatre génies, les quatre vents des cieux. Le texte ainsi traduit présente un sens clair et qui concorde tout à fait avec notre conception des *'ophannîm* superposés. En effet, le *galgâl* qui se trouve au-dessous est entre les Keroubs et les *'ophannîm* étant un peu plus haut, le souffle des Keroubs vient naturellement donner contre les *'ophannîm*³.

Ainsi, aux objections que l'on peut faire à notre théorie, on peut apporter une réponse satisfaisante.

Nous ferons maintenant remarquer que notre conception

¹ Le terme « animal » ne nous paraît pas rendre ici le sens exact de הִיָּה. Nous préférons traduire par « génie ».

² Voici le texte adopté par KRAETZSCHMAR (*Ezechiel*, p. 17) רוּחַ אֶחָת בְּהֵמָה au lieu du texte massorétique רוּחַ הַחַיָּה בְּאִימָנִים. Mais ce n'est pas le texte le plus simple qui est le meilleur.

³ Il n'est pas inutile de faire remarquer que dans la conception populaire ancienne israélite, les Keroubs étaient mis en rapport avec le vent et les orages.

des 'ophannîm éclaire d'un jour tout nouveau les versets 1 : 15 et 1 : 16, dont le texte est fort difficile à comprendre.

Depuis longtemps on a admis que l'expression difficile : « leur aspect et leur construction était comme s'il y avait une roue contre le milieu de l'autre ¹ », indiquait que les 'ophannîm étaient disposés de sorte qu'une roue était perpendiculaire à l'autre. D'aucuns ont voulu que les roues fussent emboîtées, en sorte qu'il n'y avait plus que deux roues à la Merkabah ! Avec notre interprétation des 'ophannîm, l'expression « une roue contre le milieu de l'autre ¹ » prend un sens satisfaisant : les 'ophannîm ayant un axe commun, leurs milieux se correspondent.

Passons maintenant au verset 15. L'expression « contre la terre ² », qui s'y rencontre, est difficile ³. Mais si nous nous souvenons que la terre était, pour Ezéchiel, un disque plat dont le centre était à Jérusalem, et que d'autre part, nous avons été amenés à concevoir les 'ophannîm comme des calottes ayant un axe commun perpendiculaire à la terre, nous traduisons cette expression *ba'âreç* ⁴ par « parallèle à la terre » en langage moderne et, en employant un terme plus populaire et moins étrange sous la plume du prophète : « vis à vis de la terre ».

Le verset 15 devient alors :

« Et je vis et voici quatre coupoles vis à vis de la terre ; en face des génies, de tous les quatre. »

Remarquons que l'arrangement que nous proposons est le seul grâce auquel les 'ophannîm puissent être également tous en face des quatre animaux puisque, nous le rappelons, nous

¹ Ez. 1 : 16 הַאוֹפָן בְּתוֹךְ הָאוֹפָן.

² בארץ.

³ Jonathan ben Ouzziel, qui, nous l'avons vu plus haut, d'après le *Guide des égarés*, identifiait *ophân* et *galgâl*, expliquait « un *ophân* était sur la terre » de cette manière : « un *galgâl* se frayait un passage sous la hauteur du ciel. » Pour cela, il entendait par 'êreç la calotte du ciel appelée ainsi eu égard à ce qui est au-dessus.

⁴ Même texte que la note 2 ci-dessus.

les disposons entre les Keroubs à la hauteur de leurs faces ¹.

Nous ferons une autre objection à la conception traditionnelle qui voit dans les *'ophannim* des roues. Ezéchiel déclare que ces *'ophannim* sont couverts d'yeux et cela, lorsqu'il décrit encore la *merkabáh* comme étant en mouvement. Si les *'ophannim* eussent été des roues ou des disques et que ces roues eussent subi un mouvement de rotation rapide, le prophète n'eût pu distinguer les yeux. Si le mouvement des roues eût été lent, celui de la *merkabáh* l'aurait été aussi et *on ne voit pas trop quelle leçon la théophanie eût pu alors apporter à Ezéchiel*; ce ne serait pas, de toute manière, celle qu'on y voit d'ordinaire, c'est-à-dire la mobilité et la puissance de Jahweh; un char dont on peut voir tourner les roues en distinguant les rayons n'en donnerait évidemment qu'une piètre idée.

Avec notre interprétation des *'ophannim* tout s'explique : les coupoles stellaires ont un mouvement de rotation suffisant pour produire un certain bruit; mais assez lent pour que les étoiles restent visibles.

Ezéchiel fait allusion à ce bruit que font les *'ophannim* dans le passage 3 : 12, 13 :

L'Esprit m'enleva et j'entendis derrière moi le bruit d'un grand tremblement de terre ² : La gloire de Jahweh s'élevait au-dessus de sa Résidence; et (j'entendais) le bruit des ailes des génies lorsqu'elles se repliaient l'une contre l'autre et le bruit des coupoles qui *leur* faisaient vis-à-vis [et le bruit d'un grand tremblement de terre] ³.

En résumé, si notre interprétation de la *Merkabáh* est exacte, Ezéchiel aurait admis, à l'exemple des Babyloniens, sept cieux superposés dans l'ordre suivant :

¹ Cf. la traduction du chapitre 1^{er} d'Ezéchiel, d'après le texte de Toy, note C, à l'appendice.

² Ainsi traduit KRAETZSCHMAR, *Ezech.*, p. 32.

³ Les mots entre crochets, maintenus par Toy, sont supprimés par Kraetzschmar.

7	Demeure de la divinité	de la <i>Kebód Jahweh</i>
6	Firmament (fixe)	<i>Raqî'a</i>
5	4^e ciel stellaire (mobile)	<i>'Ophân</i>
4	3^e »	»
3	2^e »	»
2	1^{er} »	»
1	Ciel atmosphérique	<i>Galgál</i>
	La Terre	<i>'Erec</i>

Il est vrai que la tradition Israélite la plus ancienne, avant et même après Ezéchiel, ne connaît que trois cieux et non pas sept. Cela ne prouve rien contre notre thèse. Les idées d'Ezéchiel n'ont pas toujours été adoptées; de plus, il est possible qu'il ait fait, consciemment ou non, une sorte de syncrétisme de la tradition ancienne et de la cosmologie babylonienne, en admettant trois *groupes* de cieux :

3. Le firmament (*raqî'a*) supportant la demeure de la *Kebód Jahweh*;

2. L'espace stellaire (*'ophannîm*);

1. Le ciel atmosphérique (*galgál*).

Nous ferons remarquer ici, quoique cela nous entraîne en dehors du cycle d'idées dont traite notre chapitre, que notre explication de la théophanie d'Ezéchiel, comprise comme étant une théophanie cosmologique où le monde est conçu à la manière babylonienne, nous paraît d'autant plus acceptable, qu'elle correspond fort bien au développement psychologique d'Ezéchiel tel que nous le concevons. Quel est le message dont Ezéchiel a besoin et qui sera à la base de sa vocation et au centre de sa prédication ? Non pas, comme Esaïe, que le Seigneur est saint et élevé, mais qu'il est puissant et domine sur les destinées des peuples ; Ezéchiel n'avait pas, selon nous, adopté l'idée générale du grand prophétisme ; il avait besoin de recevoir, lui-même, le message qu'Amos avait proclamé, c'est que *Jahweh est le roi de l'Univers*. Cette idée n'était pas absolument nouvelle pour Ezéchiel ; mais il

ne l'avait pas encore saisie et il n'avait pas été saisi par elle. Après que la théophanie cosmologique décrite au chapitre I de son livre lui eut montré cette idée d'une manière nette et sous une forme sensible, Ezéchiel devint un véritable prophète, car sa doctrine fut basée, on peut le dire, sur une expérience personnelle et vécue.

La géographie était relativement moins développée en Chaldée que la cosmographie. Aussi bien Ezéchiel ne semble pas avoir eu des idées très claires en matière de géographie. La division de la Terre Sainte qu'il décrit dans ses visions d'avenir ne saurait être qualifiée de rationnelle. Il place Jérusalem au centre du monde (chose que ne lui auraient pas enseignée les Chaldéens); la Judée est le nombril de la terre¹. A l'Ouest se trouve le Paradis, au Nord le pays des barbares sujets de Gog. C'étaient là idées reçues en Israël : d'anciens éléments babyloniens s'y trouvaient, mais ils étaient, au temps d'Ezéchiel, complètement naturalisés dans la tradition populaire.

§ 3. — La Religion²

Nous sommes disposés à admettre une influence très grande de la religion babylonienne sur Israël. Mais nous ne croyons

¹ Ez. 38 : 12.

² Nous nous bornons dans ce paragraphe à l'étude des influences babyloniennes sur le développement des tendances apocalyptiques chez Ezéchiel, pour autant qu'elles ont pu agir sur le prophète lui-même. Les limites de ce travail nous interdisent l'examen des hypothèses pan-babylonistes, en particulier de celles qui voient dans la tradition populaire du jour de Jahweh l'influence de mythes babyloniens et surtout de celui de la lutte de Mardouk contre Tiāmat. Cette influence se retrouve sans doute dans Ez. 38-39, mais on ne saurait prouver que le prophète ait été influencé personnellement par le mythe lui-même. Le fait n'aurait en lui-même rien d'impossible, Ezéchiel ayant utilisé parfois des mythes populaires : Cf. Ez. 28 : 11-19.

Nous sommes disposés à admettre, avec Friedrich Delitzsch, que l'ancienne conception de Tiāmat entre pour beaucoup dans le caractère qui a été attribué à Satan. Il nous est assez difficile de nous rendre compte du sens exact des allusions faites dans la prophétie contre Ithobal II, roi de Tyr, à un certain être divin, un Keroub. Nous pensons qu'Ezéchiel, s'il était très au clair sur la conception d'un Satan, n'avait pas trouvé le moyen de réconcilier cette idée avec l'enseignement traditionnel de Jahweh, auteur du mal, et qu'ainsi sa

pas que cette influence ait été très considérable sur Ezéchiel.

Dans l'attitude d'Ezéchiel en face de cette religion, nous distinguons deux tendances contraires :

Tout d'abord une certaine sympathie, une attraction réelle pour les rites pompeux des temples qu'il a largement imités dans sa Thorah ; mais il y avait probablement aussi chez le prophète une grande répulsion pour la religion babylonienne, telle qu'elle était comprise par le peuple ¹, et cela d'autant plus qu'il fut conduit à polémiser contre l'idolâtrie, à laquelle bien des exilés se laissaient aller.

Un cylindre babylonien reproduirait d'après Lenormant la vision initiale d'Ezéchiel. Remarquons qu'il ne saurait être admis qu'il l'a inspirée, le prophète n'ayant pas été une sorte d'iconographe. Nous comprenons qu'un bas-relief aux lignes énergiques ait fait impression sur lui, mais nous ne pouvons attribuer la même puissance à un sceau, fut-il merveilleusement ciselé : une miniature n'a jamais, que nous sachions inspiré un poème épique.

Ce cylindre ne reproduit d'ailleurs pas la vision d'Ezéchiel, bien qu'il représente probablement une théophanie. Des ondu-

conception était restée comme adventice et ne faisait pas partie intégrante de son système général.

Les raisons données par Winckler contre l'authenticité du chapitre 28 sont insuffisantes, mais nous croyons fort possible qu'on soit conduit à admettre deux sources de la prophétie contre Tyr, comme il y a deux sources de la prophétie contre Gog.

Nous ferons aussi remarquer que même sur la conception jahviste populaire du jour de Jahweh, il n'y a probablement pas lieu de voir une influence du mythe égyptien de la guerre de Râ contre le serpent des nuées Apophis, pas plus que du mythe de la lutte d'Osiris-Isis-Horus contre Set, lequel a été très mélangé au premier par le syncrétisme des basses époques.

¹ Par suite de ces deux sentiments, qui chez Ezéchiel ne se contredisaient pas réciproquement et pouvaient coexister, la sympathie pour la partie rituelle et sacrificielle de la religion babylonienne et d'autre part l'hostilité envers ce qui en était la partie populaire, nous dirions presque superstitieuse, il est arrivé un résultat assez étrange : dans l'Apocalypse de Jean, la ruine de Babylone, symbole du paganisme et de ses turpitudes, est proclamée et la nouvelle Jérusalem qui descend du ciel et qui, selon l'expression de Renan (*Histoire d'Israël*, III, 1891, p. 411), est une copie légèrement régularisée de la Jérusalem d'Ezéchiel, est ainsi la Babylone rituelle idéalisée, spiritualisée, transformée par une longue évolution de l'apocalyptique.

lations y figurent de l'eau (le Kebar, dit Lenormant, mais il n'est pas parlé de celui-ci dans la vision, qui n'est pas aquatique mais atmosphérique).

Sur ces ondes, dit Lenormant, flotte un vaisseau merveilleux qui se termine à la poupe et à la proue par un buste humain saillant jusqu'à mi-corps. — Mais, dit M. Dussaud ¹, ce « vaisseau merveilleux » est tout simplement un bateau sur lequel deux hommes sont assis, un à chaque extrémité. Rien de cela dans la vision d'Ezéchiél.

Sur ce bateau, il y aurait deux Keroubs ou taureaux ailés, adossés, vus de profil qui retournent leur face humaine vers le spectateur, ces deux Keroubs en supposent nécessairement deux autres qu'ils cachent pour porter l'autre côté du pavois qu'ils soutiennent sur leurs épaules. — Mais la face humaine et les ailes de ces Keroubs sont douteuses ². Quoi qu'on fasse de cette supposition, remarque encore M. Dussaud, il serait étrange qu'Ezéchiél eut poussé le sens archéologique jusqu'à voir quatre Keroubs là où un dessin n'en montrait que deux ³.

Sur ce pavois se trouve assis un dieu barbu, vêtu d'une longue robe, coiffé de la tiare droite et tenant à la main un court sceptre et un large anneau. — Où trouver tout cela chez Ezéchiél ?

Ainsi il n'y a aucun rapport réel entre la scène représentée par ce cylindre et la grandiose théophanie qu'Ezéchiél vit au bord du canal Kebar.

Gunkel a fait remarquer plus justement ⁴ que dans la seconde vision d'Ezéchiél ⁵, il y a sept anges qui correspondent aux sept dieux planétaires de Babylone. Est-ce à dire qu'Ezéchiél ait ici imité directement et délibérément la mythologie babylonienne ? Non pas certes, mais il est probable

¹ DUSSAUD, *l. c.* p. 307.

² Cf. la reproduction qui en est faite par FRIEDRICH DELITZSCH, *Babel und Bibel, ein Vortrag* (1902), p. 49.

³ DUSSAUD, *l. c.* p. 308.

⁴ *Der Schreiberengel Nabû im A. T. und im Judentum*, A R 1898, p. 294-300.

⁵ Ez. 9 : 2.

que les Israélites avaient depuis un certain temps admis que les divinités étrangères, de l'existence réelle desquelles on ne doutait pas, étaient des êtres divins inférieurs à Jahweh.

Le personnage vêtu de blanc rappelle beaucoup Nabû, dieu de la science et de l'art d'écrire, qui s'appelle dans la stèle de Rammâninâri III, *tamih qân duppi*, c'est-à-dire « celui qui tient le calame »¹. Ce serait le seul dans l'A. T. où l'on pourrait rapprocher un ange d'une divinité païenne. L'identification ne saurait être absolue. Gunkel fait remarquer aussi que le personnage vêtu de blanc est au milieu des autres, de même que Nabû est au milieu des sept planètes rangées dans l'ordre suivant : Shamash, Sin, Nergal, Nabû, Marduk, Ishtar, Ninib. Mais cela ne prouve rien.

Quant au récit du songe de Gudea, il ne saurait être la base d'une vision aussi personnelle que celle des chapitres 40 et suivants d'Ezéchiël.

L'arbre de vie du Paradis qui se retrouve multiplié sur les bords de la rivière merveilleuse issue du Nouveau Temple, nous reporte à une légende babylonienne, mais elle faisait depuis longtemps partie intégrante des croyances universellement admises en Israël².

En résumé les mythes babyloniens, qui entrent si largement pourtant dans la théologie d'Ezéchiël, n'ont pas été empruntés par lui au babylonisme. Bien plutôt, nous admettrions qu'il se serait fait, sous le règne de Manassé en particulier, dans le milieu sacerdotal de Jérusalem, une sorte de gnose syncrétiste que la réforme deutéronomiste n'aurait pu détruire³, et qui aurait été largement utilisée par Ezéchiël, élevé dans ce milieu sacerdotal. Mais l'étude de ces influences ne rentre pas dans le cadre de notre travail.

¹ H. GUNKEL, *l. c.* p. 297.

² A. JEREMIAS, *l. c.* p. 200.

³ A. LOISY, *La religion d'Israël*², 1908, p. 216.

CONCLUSION

Arrivés au terme de notre travail, nous sommes obligés de reconnaître que, malgré les nombreuses causes que nous avons données du développement des tendances apocalyptiques chez Ezéchiél, nous n'avons donné que des commencements d'explications.

Après avoir relu notre étude, nous sentons qu'il y manque quelque chose d'essentiel. Lorsqu'Ezéchiél, dans la vision du chapitre 37, eut prêché aux ossements desséchés et épars, ceux-ci se rapprochèrent et formèrent des squelettes, puis des corps, mais ces corps n'étaient que des cadavres, il leur manquait le souffle de vie.

Nous avons de même formé un faisceau des raisons qui peuvent nous aider à comprendre pourquoi Ezéchiél est le véritable fondateur du genre apocalyptique ; il manque à ce faisceau un lien et ce lien, invisible mais puissant, c'est la foi à l'inspiration qui nous le laissera voir ou deviner.

En face du mystère qui demeure pour nous dans la résurrection de Jésus, un savant critique, que nul ne saurait suspecter de partialité et de conservatisme, — si le conservatisme est un défaut, — a déclaré qu'il fallait, de toute nécessité, renoncer à expliquer les visions que les apôtres eurent de Jésus ressuscité par des causes purement subjectives. Il nous faut, disait Keim, admettre une intervention réelle du Christ vivant par l'esprit. Sans discuter cette hypothèse et sans la défendre, nous adopterons franchement une hypothèse semblable pour ce qui se rapporte aux visions d'Ezéchiél — nous en ferions de même pour celles des autres prophètes, autant du moins qu'elles ne sont pas de simples figures de langage. Elles ont été formées par une action invisible de

l'Esprit de Dieu avec des éléments empruntés aux expériences personnelles d'Ezéchiél, au résultat de ses méditations, au fruit des crises de sa pensée et des douleurs de son âme, à l'influence de son éducation de prêtre et de prophète, au jahvisme populaire et au babylonisme. Bien que cette cause objective des visions d'Ezéchiél échappe à nos explications, elle n'en existe pas moins.

En attendant le jour où le Sauveur des hommes devait paraître, Ezéchiél a travaillé, ouvrier inconscient sans doute de la grandeur réelle de son œuvre, à la formation du peuple qui a donné au monde le Messie. Dans la nuit du légalisme, les auteurs apocalyptiques, dont il a été le premier, ont eu pour mission d'apporter un peu de lumière et d'espérance. Et même, si cette lumière est bien faible et si elle a quelquefois comme des reflets étranges et tremblants, nous ne devons pas la mépriser.

APPENDICE

Note A

La conversion d'Ezéchiël

Nous pensons qu'une sorte de conversion d'Ezéchiël au grand prophétisme a eu lieu en Babylonie. Sa vocation, telle qu'elle est racontée au début de son livre, en aurait été comme l'aboutissant.

Il ne parle jamais de Jérémie, à qui il est aussi inconnu. La façon dont ses idées religieuses se rattachent au jahvisme populaire nous montre qu'il en avait subi l'influence pendant la plus grande partie de sa vie. Autant saint Paul par son éducation diffère des douze apôtres, autant Ezéchiël diffère des prophètes.

Ses idées religieuses sont le fruit de ses méditations. Lorsqu'il était venu en Babylonie, il était encore attaché aux espérances nationales. Mais, doué d'un esprit à la fois logique et sensible, il sentit l'insuffisance des croyances populaires, ruinées à la base par la catastrophe, à la suite de laquelle Ezéchiël avait été exilé avec la première *goldh*.

N'est-il pas étonnant qu'un esprit aussi original, aussi imaginaire que celui d'Ezéchiël ne soit arrivé en dogmatique qu'à des conclusions fort peu différentes de celles des autres prophètes ? Si on admet qu'Ezéchiël les a découvertes *lui-même*, indépendamment (de même que Paul a découvert lui-même son Evangile), on comprend beaucoup mieux cette anomalie : *le plus original des prophètes ayant la moins originale des doctrines*.

Cette conversion d'Ezéchiël peut aussi aider à comprendre pourquoi le prophète eut facilement des auditeurs, mais vit

rarement des conversions se produire sous l'influence de sa parole¹ : un néophyte a facilement un succès de curiosité mais il n'est pas prophète en son pays. Ceux qui l'entendent ne peuvent pas ne pas se ressouvenir de ses paroles et de ses assertions d'autrefois.

Nous supposerions volontiers qu'Ezéchiel avait déjà prophétisé avant l'apparition de la gloire de Jahweh qu'il vit au bord du Kebar. La première prédiction contre Gog (oracle A) pourrait avoir été de cette époque et aurait peut-être été proférée contre les Chaldéens. Plus tard Ezéchiel l'aurait rééditée ainsi que plusieurs autres prédictions contre des peuples étrangers.

Il nous est impossible dans ce travail de faire plus qu'une allusion à cette hypothèse qui n'est pas, après tout, tellement nouvelle puisque nous avons retrouvé chez Abravanel, dans sa préface au livre d'Ezéchiel, une allusion à une tradition qui concorderait avec notre manière de voir².

Les passages Ez. 2 : 5 ; 33 : 33 : « Ils sauront qu'il y a un prophète au milieu d'eux » ne peuvent pas être serrés de trop près³. Il y avait eu des prophètes *suscités* à Babylone⁴. La phrase qui se rencontre si souvent : « Ils sauront que je suis Jahweh », ne veut pas dire : ils sauront que *maintenant* il existe quelqu'un qui est Jahweh, mais ils sauront *alors* que Jahweh existe, ils s'en apercevront en voyant les prodiges qu'il fait survenir ; de même la phrase : « Ils sauront qu'il y a un prophète au milieu d'eux », ne signifie pas : « ils sauront qu'il y a *maintenant* un vrai prophète au milieu d'eux » mais

¹ Si du moins nous en croyons son témoignage : Ez. 33 : 32.

² « Les sages, de bienheureuse mémoire, disent sur le verset 1 : 3 *elle fut, elle fut la parole de Jahweh à Ezéchiel*, elle fut, parce qu'elle fut déjà, car ces deux prophètes (Jérémie et Ezéchiel) ont prophétisé dans la terre sainte et aussi hors de la terre sainte et après la destruction. »

³ C'est ce que nous paraît faire M. L. GAUTIER, *La mission du prophète Ezéchiel*, p. 69 et suiv.

⁴ Jér. 29 : 15. Le prophète ne déclare pas le fait impossible en principe. S'il attaque ces prophètes de la *goláh* c'est à cause de leur message nationaliste.

ils sauront *alors* qu'il y avait un vrai prophète parmi eux. »
On ne peut rien déduire de ce verset contre notre hypothèse.

Note B

Sur l'exégèse de Ez. 1 : 4

Faut-il voir dans Ez. 1 : 4 une allusion faite à une opinion admise chez les déportés et d'après laquelle Jahweh se serait retiré sur la célèbre montagne mythologique du Nord¹ ?

D.-H. Müller fait remarquer que, pour les anciens géographes, la latitude de Babylone était inférieure à celle de Jérusalem. Ainsi Eratosthène plaçait Babylone à la hauteur de Persépolis et de Suse et beaucoup plus au Sud que les villes d'Alexandrie, de Pélusé et de Jaffa et par conséquent que Jérusalem. Mais Ezéchiel n'était pas géographe.

On pourrait dire, à la vérité, qu'il aurait été amené à croire que Babylone est au Sud de Jérusalem, parce que la route de Jérusalem à Babylone, après s'être dirigée vers le Nord jusqu'à l'Euphrate, redescend vers le Sud. Une telle erreur serait assez étonnante. Il faut remarquer aussi qu'Ezéchiel avait vécu à Jérusalem jusqu'à un âge avancé et qu'à Jérusalem, on disait couramment que les Babyloniens venaient du Nord. Le revirement qui aurait dû se produire dans les notions géographiques d'Ezéchiel nous semble impossible.

Pourquoi veut-on attacher à cette théophanie une signification symbolique qu'elle ne comporte pas ? C'est seulement plus tard (Ez. 11 : 23) qu'Ezéchiel a vu la gloire de Jahweh quitter le Temple. Or, Jahweh ne pouvait être à la fois sur la montagne du Nord et dans le Sanctuaire. Il serait étrange qu'il eût quitté le Temple, par deux fois. Si d'autre part on

¹ Cf. A. JEREMIAS, *Das A. T. im Lichte des Alten Orients*², p. 580 ; en sens contraire : MULLER, *Ezechielstudien*, p. 15 et suiv. ; BERTHOLET, *Hes.*, p. 3, 4 ; KRAETZSCHMAR, *Ezechiel*, p. 8, 9.

admet que la gloire de Jahweh n'est venue en Babylonie que pour apparaître à Ezéchiel, il n'était pas nécessaire que Jahweh, comme un vulgaire voyageur, prit la route du commerce. Il serait venu tout droit à travers le désert, quittant le Sanctuaire par l'Est et paraissant arriver *de l'Ouest* aux bords du Kébar.

Il nous paraît que l'on peut donner de l'expression « du Nord » (בֵּין הַצִּפוֹן) une explication beaucoup plus simple. C'est un orage venant *du Nord* qui a fait entrer Ezéchiel en extase. Il est inutile de surajouter une explication symbolique, Ezéchiel n'en a pas cherché. Il n'a retenu qu'un fait. La ressemblance de la gloire de Jahweh lui est apparue. Mais *il ne dit même pas que c'est au sein de la goláh*.

Que l'on relise plutôt le récit de sa vision :

La trentième année, le quatrième mois, le cinq, j'étais au milieu de la *goláh* sur le fleuve Kébar. Les cieux furent ouverts et j'eus des visions extraordinaires. Et là, la main de Jahweh fut sur moi ¹. Et je regardai et, voici, *un orage venait du Nord*, une grosse nuée, des éclairs continuels, etc. ².

Ezéchiel décrit ensuite tout au long la vision qu'il eut pendant son extase et qui le remplit d'étonnement et d'une terreur sacrée. Il se prosterne pour adorer, mais Dieu lui commande de se relever pour recevoir ses ordres.

Alors, dit Ezéchiel, l'Esprit vint *vers moi* et *il me releva*... ³

Le prophète reçoit son message; Dieu l'envoie vers les enfants d'Israël, vers ceux de la *goláh*. Laissons-le continuer son récit :

Et l'Esprit *m'enleva* et j'entendais derrière moi le bruit d'une grande tempête pendant que la gloire de Jahweh s'élevait au-dessus de *son lieu*... Et l'Esprit *m'enleva et m'emporta* et j'allai irrité en moi-même, tandis que la main de Jahweh

¹ C'est-à-dire : « J'entrai en extase »

² Ez. 1 : 1-4.

³ Ez. 2 : 2.

était sur moi¹. Et je vins vers la *goláh*, à Tell-Abib².

Qu'on remarque maintenant que le texte du début du récit est en mauvais état et que nous devons surtout en étudier la conclusion, mieux conservée.

Ezéchiél conçoit l'Esprit (רוח) d'une manière très extérieure ; cela ne doit ni nous arrêter, ni nous étonner (Voir ce que nous avons dit précédemment de l'influence du vieux jahvisme sur Ezéchiél).

Si nous avons perdu le commencement du récit de la vision, que pourrions-nous conclure très légitimement des 3 : 12-14 ? Qu'Ezéchiél rapporte une sorte de voyage qu'il fit en esprit et qui est semblable à celui qui est décrit plus loin (8 : 3). L'emploi de l'expression « *son lieu* », qui s'expliquerait très facilement au Temple de Jérusalem, confirmerait cette idée³.

En résumé, nous pensons que, dans ce récit, Ezéchiél rapporte une extase dont la cause extérieure est un orage venu *du Nord* et qu'il eut l'impression qu'il était transporté dans un lieu différent de Tell-Abib et qui est peut-être Jérusalem.

Jamais il n'a pu avoir l'idée que la gloire de Jahweh a quitté la Terre Sainte pour aller en Chaldée. C'est seulement sur le Mont des Oliviers qu'elle se posa⁴. Il ne détermine pas où elle alla ensuite.

On peut il est vrai invoquer contre la vue que nous défendons ce qui semble être l'attestation d'Ezéchiél lui-même :

C'était le même genre d'êtres que j'avais vus sous le Dieu d'Israël près du fleuve Kebar et je reconnus en eux des Keroubim... L'aspect de leur figure était celui des figures que j'avais vues au-dessus du fleuve Kebar...⁵

Mais nous ferons remarquer qu'Ezéchiél savait bien que

¹ Cf. I. Rois 18 : 46.

² Ez. 3 : 12-14.

³ Nous reconnaissons d'ailleurs qu'on a le droit de traduire במיקומו par *de l'endroit où elle se trouvait*.

⁴ Ez. 11 : 23.

⁵ Ez. 10 : 20, 22.

son corps n'avait pas quitté la Babylonie et nous croyons que cette attestation de lui que nous venons de citer doit être interprétée ainsi :

C'était le même genre d'êtres que j'avais vus sous le Dieu d'Israël, *lorsque j'étais* près du fleuve Kepar... L'aspect de leur figure était celui des figures que j'avais vues *lorsque j'étais* près du fleuve Kepar ¹.

Note C

Traduction du passage Ezéchiel I : 1-21 faite sur le texte hébreu, édité par Toy

¹ C'était en l'an 30, le 5 du quatrième mois ; j'étais au milieu des déportés, au bord du Kepar ; les cieux furent ouverts et j'eus des visions extraordinaires (a) : ³ là, je tombai en extase.

⁴ Et voici, je vis un vent de tempête venant du Nord, une grosse nuée, un foyer d'éclairs continuels, une lumière intense et au centre comme du vermeil. ⁵ Au milieu, comme quatre génies ; et voici à quoi ils ressemblaient, chacun des quatre : ⁶ ils avaient chacun quatre faces et quatre ailes ; ⁷ leurs jambes étaient droites (b) ; leurs pieds étaient faits comme ceux d'un veau ; ils brillaient comme du bronze poli ; ⁸ il y avait, sous leurs ailes, des quatres côtés, des mains d'hommes. ¹⁰ Quant à leurs têtes (c), elles ressemblaient par devant à la figure de l'homme, pour tous les quatre ; à droite, à la gueule du lion, pour tous les quatre ; à gauche, au muffle du taureau, pour

¹ La préposition **כ** peut très bien s'entendre ainsi. Cf. Ez. 1 : 1.

(a) Ou « des apparitions divines », comme traduit la version Zadoc-Khan, Paris (Durlacher) 1906.

(b) Toy conserve ici le mot *yesharâh* du texte massorétique auquel nous serions presque tentés de substituer *shor*, proposé par Winckler, traduisant ainsi : « leurs jambes étaient faites comme celles d'un taureau ».

(c) Nous nous sommes permis de traduire ainsi le mot *panîm*, qui signifie proprement face, « figure ». Nous l'avons plus loin rendu aussi par « gueule » et « muffle ».

tous les quatre ; et, par derrière, pour tous les quatre, à la tête de l'aigle ; ¹¹ leurs ailes étaient éployées par le haut, chacun en avait deux qui formaient une paire, et deux (autres) qui cachaient son corps (*d*). ¹² Ils allaient droit devant eux, ils allaient, sans se détourner dans la direction du vent (*e*). ¹³ Et entre les génies, comme des feux, des lueurs flamboyantes ; et la foudre en jaillissait.

- ¹⁵ Et voici, je vis à la hauteur des quatre génies, quatre coupoles posées à plat (*f*) ; ¹⁶ elles avaient l'aspect de la topaze ; toutes les quatre se ressemblaient et elles étaient placées les unes au-dessous des autres ¹⁷ à leurs quatre côtés ; ils les accompagnaient sans modifier leur situation respective (*g*) ;

(*d*) Ce verset (1 : 11) est très obscur. Winckler omet le v. 6^a comme étant une glose ; peut-être, pourrait-on, aussi bien, supprimer le verset 6 tout entier pour la même raison. En ce cas le verset, 11 examiné sans tenir compte du verset 6, serait beaucoup plus clair. Nous serions assez portés à croire que les Keroubs d'Ezéchiél avaient six ailes comme les *séraphîm* qu'Esaïe avait vus dans sa vision (Es. 6 : 2). Nous rétablirions ainsi le texte original du début du verset 11 :

וְשֵׁתִים כִּנְנִיָּהִם פְּרוּדוֹת

et nous traduirions ainsi ce verset 11 : « chacun avait deux de ses ailes étendues en haut, deux (autres) étaient ployées l'une contre l'autre, et deux (autres) cachaient leur corps ».

(*e*) C'est-à-dire : vers le Sud, puisque l'orage vient « du Nord ».

(*f*) C'est ainsi que nous rendons la locution *ba'areç*.

(*g*) Nous n'avons pas, dans cette phrase, serré le texte de près. On fait souvent un solécisme, lorsqu'on traduit ce verset 1 : 17. On suppose, en effet que le prophète a voulu dire que les *'ophannîm* accompagnent les Keroubs et que où les Keroubs vont, les *'ophannîm* vont aussi. Le texte hébreu n'est pas d'une correction grammaticale parfaite dans le récit de la théophanie et souvent le suffixe possessif masculin est attribué aux génies (dont le genre est féminin) et le suffixe possessif féminin aux *'ophannîm* (dont le genre est masculin) ; si toutefois nous supposons que dans le verset 17, Ezéchiél n'a pas pris de licence avec la grammaire et que le texte traditionnel reproduit bien le sien, nous serons tenus de comprendre ainsi ce verset : « Lorsque les *'ophannîm* allaient ils (les génies) allaient sans se détourner ».

Au verset 19, le prophète revient sur ce point et considère alors les *'ophannîm* comme solidaires des génies.

De plus, nous rattachons au verset 16 les trois premiers mots du verset 17, avec ou sans la correction légère de Toy, qui toutefois ne nous paraît pas nécessaire. Cf. ORELLI, *Es.*, p. 14. Nous traduirions ainsi littéralement les versets 16 et 17 :

(v. 16). Et l'aspect des coupoles était comme celui de la topaze, et il était

¹⁸ leur surface tout entière (*a*), à toutes les quatre, était couverte d'yeux ; ¹⁹ où les génies allaient, les coupoles allaient (se tenant) à leurs côtés ; lorsque les génies étaient élevés au-dessus de la terre, les coupoles étaient (aussi) élevées ; ²⁰ elles allaient où le vent les poussait, car le souffle des génies donnait sur les coupoles (*b*) : ²¹ où ils allaient, elles allaient ; quand ils s'arrêtaient, elles s'arrêtaient, quand ils étaient élevés au-dessus de la terre, les coupoles étaient élevées avec eux, car le souffle des génies donnait sur les coupoles.

(Dans cette traduction, nous n'avons pas cherché à donner le sens littéral. Ayant seulement essayé de retrouver les idées qu'Ezéchiel a voulu exprimer, nous les avons énoncées en usant très librement des mots et des phrases qui nous ont paru les plus propres à exprimer le sens général, tel que nous l'avons compris).

Vu :

Le Doyen de la Faculté, président de la soutenance :

E. VAUCHER.

le même pour toutes les quatre ; et leur apparence et leur arrangement était comme s'il y eût eu une coupole dans l'autre

(v. 17). Contre les quatre côtés (des génies). Lorsqu'elles s'avangaient, il les suivaient : ils ne se détournaient pas en marchant.

(*a*) C'est ainsi que nous résumons les premiers mots du verset 18, qui dans le texte de Toy, sont : « leurs convexités et leurs bords ».

(*b*) La fin des v. 20 et 21 peut fort bien se traduire avec le texte de Toy : l'esprit des génies était dans les coupoles ; mais nous éprouvons quelque peine à comprendre le sens de cette expression, et cela, quelle que soit l'interprétation du mot *'ophannim*.

